Vol. III. Luglio 1927 N. 4.

(C. corr. postale)

RICERCHE RELIGIOSE

dirette da ERNESTO BUONAIUTI

—·■·—

SOMMARIO:

MARIANO MARESCA: **La religione nel mondo dello spirito.**

ERNESTO LOHMEYER: **L'idea del martirio nel giudaismo e nel cristianesimo primitivo.**

MARIA ZAPPALÀ: **Etica ed escatologia in Marcione.**

Discussioni. E. BUONAIUTI: **Tipi di "modernismo,, cristiano.** - F. DAL MONTE: **L'educazione religiosa nel Pestalozzi.**

Bollettino di storia del cristianesimo antico a cura di AMBROGIO DONINI.

Recensioni.

Spigolature e notizie.

ROMA (37)
Via Giulio Alberoni, 7

RICERCHE RELIGIOSE

PERIODICO BIMESTRALE

Diretto da ERNESTO BUONAIUTI

Ricerche Religiose, fedele al suo programma, continuerà nel 1927 la sua opera di alta divulgazione e di critica, sforzandosi di far sì che anche gli articoli in apparenza di mera ricerca erudita siano collegati da una certa unità ideale e tocchino problemi religiosi e filosofici di valore perenne e d'immediato interesse spirituale.

Maggiore sviluppo avrà la parte informativa: continueranno ad apparire i sei bollettini, affidati a collaboratori valenti e coscienziosi; verrà iniziata e proseguita regolarmente una rassegna dei periodici italiani ed esteri di studi storico-religiosi; sempre più vive saranno le discussioni, alle quali sono invitati a prender parte tutti coloro che sentano di poter dire una parola significativa e contribuire alla chiarificazione dei problemi religiosi con il frutto della loro esperienza e della loro cultura.

Condizioni d'abbonamento:

Italia	L. 30
Estero	» 50
Abbonamento sostenitore . . .	» 50
Ogni fascicolo	» 6

Adesioni, sottoscrizioni, manoscritti, comunicazioni, tutto dovrà essere indirizzato al

Prof. E. BUONAIUTI

Via G. Alberoni, 7 - Roma (37)

LA RELIGIONE NEL MONDO DELLO SPIRITO

La determinazione della natura della religione è uno dei problemi più ardui del pensiero umano. Alle difficoltà metodologiche proprie di qualsiasi indagine intorno ai processi più elevati e complessi dello spirito umano si aggiungono quelle derivanti dalla estrema mobilità e complessità dell'esperienza religiosa, la quale non entra nelle categorie della mentalità scientifica, e se vi entra, obbliga la ragione a piegare le sue esigenze, a riformare i suoi schemi ordinari per offrirsi come organo di una esperienza originale. Le altre forme di esperienza spirituale hanno questa comune caratteristica che non oltrepassano i limiti del relativo e del finito in cui si muove la conoscenza umana. Ed anche quando accennano ad esigenze assolute ed infinite, tali esigenze sono concepite come funzioni, forme unificatrici dell'esperienza, modi del processo di sviluppo spirituale, capacità cioè di oltrepassare ogni limite empirico, ma non sono entità che si rivelano e s'impongono allo spirito umano dal di fuori. La religione invece pone l'uomo a contatto con una realtà che lo oltrepassa. Di qui la difficoltà veramente seria in cui si travaglia il pensiero umano quando fa della religione un oggetto d'indagine, ossia quando costruisce una teoria della religione. Essa si può formulare così : il pensiero umano non intende la realtà se non immobilizzandola, ossia solidificandola, come dice il Bergson, cioè togliendole ogni vita indipendente, ogni novità, ogni slancio creativo, trasformandola da *natura naturans* in *natura naturata*. La mente umana infatti non comprende se non assimilando, cioè riducendo, semplificando, eliminando e risolvendo l'originaria trascendenza della realtà nell'immanenza dei concetti. D'altra parte la religione è esperienza del trascendente, è vita e comunione diretta con una realtà che oltrepassa l'uomo. Ecco l'antinomia in cui si dibatte la filosofia della

religione. Il pensiero riflesso quando si pone dinanzi alla religione entra in duello con questa. Ed il conflitto si protrae attraverso la storia della filosofia e sembra insanabile, essendo insopprimibili sia i diritti della ragione che le esigenze dell'esperienza religiosa. La ragione infatti, scrive E. Meyerson, è, per essenza, assoluta; essa non può ammettere che le sfugga alcunchè della realtà, tutto le dev'essere sottoposto, tutto deve apparire come razionale. Ma la religione non si lascia convogliare dalla ragione, sottomessa si rialza; e o riduce a sè la ragione, o le ricusa ogni credito, facendone a meno ed appellandosi a poteri extrarazionali o soprarazionali, come la fede, l'intuizione mistica ecc.

Eppure anche se l'uomo fosse per sua natura perpetuamente discorde con se stesso, anche se la sua spiritualità risultasse di elementi contrastanti, dentro al contrasto stesso dovrebbe balenare la concordia, sia pure *concordia discors* cioè dinamica e non statica, giacchè la vita è sintesi dei contrari e non conosce nel suo moto creativo difficoltà insuperabili. Le quali esistono per il pensiero analitico: e la vita non è analisi, ma creazione e perciò sintesi.

Il problema dunque non può apparire come insolubile: sull'enigma dell'attività religiosa il pensiero umano può proiettare la sua luce senza distruggere i caratteri spontanei della vita religiosa. In che modo? Certo non abdicando ai diritti del pensiero riflesso, come pur vorrebbero alcuni mistici, che svalutano sistematicamente l'intelligenza. La ragione e la scienza, dice giustamente il Loisy, sono anch'esse elementi essenziali della nostra vita spirituale, ma non sono tutto lo spirito, non sono tutto l'uomo. Appartiene certamente alla ragione di guidare e di regolare tutte le forme consapevoli e riflesse della nostra attività; ma essa non può sopprimere nè sostituire le forze spontanee, gli slanci, i bisogni della nostra vita spirituale; essa non può che servirli e controllarli, servendoli.

Quale via terremo allora nel determinare la natura dell'attività religiosa?

Bisogna eliminare innanzi tutto il metodo logico-deduttivo, il quale consiste nel porre a priori una definizione della religione e nel dedurre dalle proprietà definienti, per logica conseguenza, tutte le altre proprietà derivate. L'insufficenza di questo metodo

fu già rilevata a proposito dell'attività etica. La definizione logica della religione è concepibile soltanto per il seguace di una determinata religione storica, per il credente di un *credo* particolare e concreto, che, dal punto di vista della religione professata come vera, considera tutte le altre come ingombranti superstizioni. La sua validità dipende da una iniziale posizione dello spirito, da un decreto della ragione o da un'accettazione sentimentale e pratica che si foggi poi i titoli della sua giustificazione razionale. In tal guisa vi sarebbero tante definizioni della religione, quante sono le religioni storicamente professate; ed il teorico della religione dovrebbe necessariamente collocarsi sul terreno di una religione storica, che egli considera come la vera.

L'infecondità di un tale procedimento apparisce anche dalla considerazione dell'isolamento che esso crea tra gli studiosi di religione: invece del lavoro scientifico comune di più ricercatori che mirano allo stesso risultato per vie diverse, si ha una barriera che divide uno studioso dall'altro, giacchè nel punto di vista è implicito il risultato che dovrà ottenersi.

Se poi, prescindendo da ogni religione storica e concreta, s pretende, per via puramente razionale e deduttiva, ossia mediante l'analisi della attività spirituale di determinare l'essenza comune della religiosità, l'orientazione generale dello spirito religioso quale si manifesta attraverso l'evoluzione di tutte le religioni storiche, non solo si cade nell'errore di confondere il possibile con il reale, ma siccome la realtà è dinamismo, evoluzione e cangiamento, si corre il rischio di allontanarsi tanto più dalla realtà quanto più rigido e preciso è il concetto in cui si è preteso d' inquadrare il complesso processo storico della religione.

Al metodo logico-deduttivo si contrappone nella metodologia scientifica quello induttivo-sperimentale che risale dai fatti e dall'esame comparativo dei fatti alla formulazione d'un'ipotesi che permette di trovare delle leggi, ossia delle costanti, nella multiforme apparizione dei fenomeni, che poi sottomette al controllo dell'esperienza.

Questo metodo ha la sua importanza nella storia del pensiero moderno. Non s'intenderebbe il progresso delle scienze, nè lo stato attuale della cultura dell'umanità senza il nuovo spirito

di ricerca scientifica, che non deduce il reale dal pensiero, e non immobilizza il corso dei fenomeni in una canalizzazione fissa, ma considera il pensiero ed il reale come due aspetti d'un unico processo; che non si riflette nel pensiero per arrestare il suo sviluppo o per rilevare la sua immutabile essenza, ma per prendere nuovo slancio nell'evoluzione vitale.

Quindi, se la religione è una forma di vita, essa, in quanto è oggetto del pensiero riflesso, non si sottrae al metodo d'indagine delle scienze del reale. Infatti la sociologia religiosa, la psicologia e la storia delle religioni impiegano appunto questo metodo nell'intento di trovare gli elementi comuni, la linea di convergenza, la traiettoria di sviluppo della coscienza religiosa.

Senonchè le scienze che impiegano il metodo induttivo nella indagine dei fatti vitali e storici sono consapevoli dei limiti in cui si muovono e delle barriere ch'esse incontrano, per cui possono raggiungere soltanto una provvisoria coordinazione dei fatti dell'esperienza.

Esse sono dispensate in virtù del determinismo causale – che è il canone fondamentale della ricerca scientifica – dal pronunziarsi sull'intima essenza dei fenomeni, di cui esplorano le connessioni spazio-temporali e le somiglianze marginali, e dal ricercare inoltre il significato stesso che ha la conoscenza scientifica nel sistema del sapere e nella totalità dell'evoluzione vitale. Ma una teoria della religione, per la portata dell'oggetto stesso della ricerca, deve sorpassare questi limiti e trasformarsi in una concezione generale dell'intimo significato, non solo dei fenomeni religiosi, ma della realtà in generale di cui quei fatti sono espressione di una costante direzione. Così noi vediamo che la sociologia, la psicologia e la storia delle religioni non possono rinunziare ad una concezione generale della religione, che è il presupposto che guida la ricerca anzichè esserne il risultato. Perciò una concezione generale della realtà, e quindi filosofica, è implicita in ogni ricerca induttiva dei fenomeni religiosi; onde la stessa scienza induttiva della religione poggia sopra una filosofia della religione.

Il problema della filosofia della religione si atteggia variamente nella storia del pensiero filosofico e presenta soluzioni diverse che rispecchiano i diversi punti di vista metodologici adot-

tati nello studio dell'attività religiosa. Si possono distinguere tre direzioni principali intorno a tale problema: o si presenta come problema puramente deduttivo e da esso rampolla la soluzione idealistica della filosofia religiosa; o come problema d'interpretazione intellettualistica della religione, e dà luogo a tutte le forme dualistiche di concepire i rapporti tra la religione e la scienza, la ragione e fede, la natura e lo spirito ecc.; o come problema storico-filosofico, e dà luogo alla soluzione che non assorbe la religione in nessuna forma dello spirito, nè la concepisce come il termine di sviluppo di questa o quella forma spirituale, ma come una manifestazione originale e contingente dell'evoluzione spirituale umana, di cui la filosofia cerca la concepibilità ed il significato nel sistema generale della cultura e della storia umana.

Noi seguiamo la terza veduta metodologica nello studio che ci accingiamo a fare dell'attività religiosa.

Inteso così il problema della filosofia della religione, esso non presuppone una natura originaria della religione, un insieme cioè di proprietà e di qualità fisse ed immutabili, che caratterizzano l'essenza della religiosità attraverso la sue molteplici manifestazioni storiche. Non si tratta di trovare gli elementi essenziali costanti, universali e necessari che sono presenti in tutta l'evoluzione storica delle religioni, come hanno opinato parecchi teorici della religione. Tali elementi non esistono, e se si crede di trovarli, è soltanto attraverso una defigurazione della spontaneità della coscienza religiosa che si possono raffigurare le forme restanti della religiosità. Si può bensì cercare l'orientamento specifico dello spirito religioso, cioè il significato, il bisogno cui esso soddisfa. La religiosità non è una proprietà statica, immutabile, universale della natura, ma una tendenza, un bisogno, di cui si può cercare il significato e la direzione. Tale atteggiamento spirituale presenta un'infinita varietà di forme storiche; ma attraverso la vasta fenomenologia delle religioni storiche, la filosofia della religione ravvisa degli scopi, delle direzioni, dei significati costanti. In altri termini: la religiosità è un'esigenza: ogni esigenza ha una qualità, una direzione, un significato. Qual'è la qualità che caratterizza lo spirito religioso? La risposta presuppone un'interpretazione filosofica dell'esperienza religiosa, ossia una generaliz-

zazione, un'ipotesi che implica un punto di vista, una maniera di considerare il processo della realtà spirituale.

Ma la filosofia, in quanto distinta dalla storia, interpreta, giudica, valuta, non crea il processo storico: così l'orientamento ch'essa scopre nell'evoluzione dello spirito religioso non è nè una forma logica universale ed immutabile nella quale prendono ordine e sistema i dati dell'esperienza religiosa, nè la pretesa rivelazione di una natura oggettiva della religione. Quindi la qualità che la ragione scopre nel processo reale della vita religiosa non è una proprietà assoluta, primitiva ed immutabile dell'attività religiosa, ma una direzione, un orientamento, uno scopo, relativi allo stato attuale degli studi storici sull' evoluzione della religiosità umana ed alla maniera d'intendere il compito della filosofia della religione. Quello che importa è di salvare la spontaneità della coscienza religiosa, la possibilità di sempre nuovi sviluppi del bisogno religioso, la cui direzione è solo approssimativamente fissata dal pensiero filosofico in relazione alla coscienza attuale della storia umana.

Ciò posto, possiamo rappresentarci l'attività religiosa come *l'esigenza di salvare la vita umana oltrepassandone il malcompreso destino naturale mediante una speciale comunicazione con le potenze stesse da cui la vita dipende.* Questa maniera d'intendere la qualità specifica dell'attività religiosa è necessariamente l'anticipazione di quello che sarà il risultato del nostro studio, giacchè la verità di tale asserzione non può essere provata se non sviluppando la tesi in tutti i suoi elementi. Essa serve però a delimitare e precisare il campo dell'attività religiosa ed a fornire un criterio iniziale per dominare la complessa fenomenologia dell'esperienza religiosa. Così mentre le forme dell'attività conoscitiva rispondono al bisogno di comprendere la vita e quelle dell'attività pratica all'esigenza di dominare ed elevare la vita medesima, l'attività religiosa invece risale le sorgenti della vita e le oltrepassa in uno slancio creativo di un più alto destino, diverso da quello che si rivela nell'esperienza comune. I mezzi con cui l'attività religiosa realizza nella storia tale scopo sono svariatissimi e costituiscono la complessa e multiforme fenomenologia della religiosità umana.

E le variazioni dipendono dalle oscillazioni dei due poli fondamentali della vita religiosa, la vita umana e le potenze da cui la vita dipende.

Fin d'ora si può vedere in che senso l'attività religiosa è postulazione del trascendente. Bisogna abbandonare l'identificazione del trascendente con una realtà psichica superiore all' uomo da cui questi dipende nell'essere e nell'operare. La personalità del trascendente caratterizza una della direzione dello sviluppo della vita religiosa,ma non è coestensiva con questa, altrimenti si verrebbe ad immobilizzare lo sviluppo della religione in una sua forma particolare.

Invece la caratteristica che segna la linea di continuità dello sviluppo dell'attività religiosa è il bisogno di ottenere una più alta vita con mezzi non inclusi nell'ordine naturale. Ecco in che senso il soprannaturale è elemento essenziale della vita religiosa; esso indica il bisogno di superare il destino implicito nell'ordine naturale della vita; non solo, ma anche l'esigenza di superare tale destino con mezzi oltrepassanti l'ordine dell'esperienza fenomenica. Così il buddista attinge la pace, il riposo del *nirvana* — ch'è il superamento del triste destino della perpetua reincarnazione — con mezzi non inclusi nell'ordine naturale della vita, qual'è l'estinzione della sete e del desiderio di vivere e di godere. Così il cristiano attinge la vera vita al di là della vita presente in una comunicazione mistica col supremo Principio della vita, con mezzi soprannaturali, quali la grazia, la rivelazione ecc.

Ma per mettere bene in rilievo la qualità fondamentale dello spirito è indispensabile esaminare il problema sotto i suoi diversi aspetti. Ciò faremo, dividendo l'argomento in due sezioni distinte, che sono come due aspetti d'un unico problema.

1° Origine dell'attività religiosa.

2° Valore dell'esperienza religiosa, ossia giustificazione ed integrazione della religione nella filosofia dello spirito e nella concezione del mondo.

1. — Origine dell'attività religiosa.

La questione dell'origine della religione ha un duplice significato, storico e psicologico. Si può infatti cercare quale sia la

manifestazione primitiva dello spirito religioso, se la religione sia coeva con la storia umana, se vi sia una religione tipica del genere umano, o se invece l'esperienza religiosa si realizzi in una molteplicità di religioni storiche concrete, la cui classificazione ha un valore pratico, relativo al punto di vista storico, e non una indicazione di proprietà assolute e di momenti separati della coscienza religiosa. Ciò facendo, si resta sul terreno storico, e la questione dell'origine dell'attività religiosa si riferisce alla genesi temporale di questo e di quel culto ed alle sue connessioni estrinseche con le altre forme culturali dello spirito. Ma la ricerca dell'origine ha un altro significato, che interessa più da vicino il filosofo della religione ed il teorico dell'educazione. Si può indagare da quale attività spirituale trae origine la religione, ossia quali sono gli atteggiamenti spirituali ch'essa suscita e mette in azione e quali esigenze psicologiche presiedono al suo apparire ed al suo sviluppo. La questione posta in questa seconda maniera ha un significato intimo e vitale; essa tocca la struttura ideale della religiosità, la sua radice spirituale, la connessione e l'interferenza profonda con gli aspetti fondamentali della coscienza umana. Benchè la seconda ricerca sia più importante, non possiamo tuttavia fare a meno di esporre in linee sommarie la questione della genesi storica della religione.

1. *Origine della religione dal punto di vista storico.* — Dato il concetto che noi abbiamo della vita spirituale, come d'una realtà dinamica e progressiva, non possiamo pensare che esista una sola religione concreta dell'umanità, di cui possiamo indagare la genesi e le successive manifestazioni. La religione è una realtà dinamica, una realtà cioè che si evolve continuamente nei suoi elementi essenziali. Il Loisy dice che non possiamo parlare di una religione, ma delle religioni che si evolvono verso la religione. E le religioni variano come variano le reazioni dello spirito agli aspetti fondamentali che caratterizzano le diverse fasi della civiltà umana.

Bisogna integrare il pensiero del Loisy e dire che non v'è un'evoluzione delle religioni storiche verso la religione ideale, un archetipo della religiosità umana verso cui si approssimano le religioni storiche. La realtà non può sdoppiarsi nel fatto e nell'idea: si ricadrebbe nel dommatismo e nel dualismo precritico. La realtà è

tutta nel divenire storico, il quale è imprevedibile e contingente. L'idea è la razionalità o l'intelligibilità della storia; essa è un modo di essere della realtà che diventa consapevole di se stessa e si palarizza nei concetti, i quali non sono assoluti, ossia non esauriscono la totalità dell'esperienza, ma mutano anch'essi con l'evoluzione della realtà. Perciò noi ammettiamo l'unità inscindibile di filosofia e storia, ma non possiamo ammettere la loro identità, la quale o rende inintelligibile la storia, ch'è vita e cangiamento mentre il concetto è la sospensione della vita nel pensiero; oppure la fa muovere sopra un binario fisso corrispondente alle categorie assolute dell'idea.

Quindi la realtà della religione per noi è nella sua storia, ossia nel suo divenire reale, soggetto a cangiamenti imprevedibili, e non in un sistema di idee, rigide e chiuse, che rappresentano lo sviluppo effettivo della religione. Tutto quello che noi diciamo della religione è necessariamente relativo alla fase attuale di sviluppo della coscienza religiosa, e non si riferisce al futuro, ossia non pretende di fornire un archetipo mentale, un'anticipazione di quello che sarà la religione futura dell'umanità. Di qui l'altro inconveniente in cui si cade frequentemente, di introdurre surrettiziamente nelle religioni storiche anteriori a quelle di cui abbiamo l'esperienza diretta, elementi e valutazioni che appartengono ad una fase posteriore dell'evoluzione della coscienza religiosa, oppure di negare il carattere di religione a manifestazioni spirituali che non portano l' impronta di qualità che noi crediamo fondamentali nelle religioni superiori.

Se la religione è una forma di vita, non può immobilizzarzi in alcune qualità reputate assolute; ma essa trae dal seno inesauribile della vita spirituale le sue qualità costitutive secondo la ricchezza dell'esperienza in cui si realizza. Non ci sono elementi primigenii e permanenti della coscienza religiosa, ma solo qualità dinamiche e forme diverse di vita religiosa.

Però siccome un concetto dello spirito è il fondamento di qualsiasi ricerca intorno alle forme che gli sono proprie, noi non possiamo fare a meno di supporre una qualità fondamentale, come caratteristica dell'attività religiosa, conformemente al punto di vista da noi adottato sulla natura dello spirito e delle sue fun-

zioni. Ma tale qualità è puramente formale, essa non accenna ad un contenuto determinato della coscienza religiosa, ma indica soltanto la direzione, l'orientamento che prende l'attività spirituale, quando diventa specificamente religiosa; ossia è un criterio, un apprezzamento che lo spirito introduce nella sua attività onde si costituisce l'esperienza religiosa, distinta dalle altre forme di esperienza spirituale. Inoltre questo criterio non solo è puramente formale, ma trae la sua validità non dall'esperienza religiosa, quale si rivela nella storia, la quale non sarebbe intelligibile senza quel criterio, ma dalla concezione generale dello spirito che lo rende concepibile. Quindi è relativo ad un punto di vista filosofico e non ad una pretesa realtà obiettiva della religione che trae la sua intelligibilità dal principio suddetto.

Ciò posto, siccome il criterio di differenziazione specifica dell'esperienza religiosa è costituito da un contrasto tra l'idea della vita umana quale si svolge nell'ordine delle apparenze fenomeniche e l'idea d'una vita svolgentesi in un piano diverso da quello naturale con mezzi che la natura esclude, noi possiamo domandarci se questa forma singolare di esperienza spirituale sia coeva con la storia umana, e, in caso negativo, quale sia la prima manifestazione dell'attività religiosa dell'uomo.

La domanda se la religione sia coeva con la storia umana deve intendersi in senso largo, ossia se sia coeva con le prime vestigia che noi riscontriamo dell'apparizione dell'uomo sulla terra, che risalgono ad un periodo così remoto da noi e così malnoto per la scarsità dei documenti e per l'estrema difficoltà della loro interpretazione, che si suol designare come *preistoria* in opposizione alla *storia* propriamente detta, ch'è meglio documentata e più nota.

Non si può dare una risposta alla suddetta domanda con la sola guida dei fatti e con l'esame dei documenti che avanzano delle forme rudimentali della società umana. Vi sono sociologi e storici della religione, come Darkheim e Loisy, i quali sostengono l'alleanza indissolubile della religione con le prime manifestazioni della vita associata umana, le quali, come il costume, la moralità ecc., sarebbero condizionate ed alimentate dalla religione, ossia dal senso mistico di realtà superiori all'individuo.

C'è invece chi sostiene, come James H. Leuba, che la religione non sia una manifestazione primitiva della vita associata dell'uomo, essendo essa preceduta nelle società embrionali, nelle tribù e nei clan dei popoli incivili, dalla magia, ch'è una cosa ben diversa dalla religione.

Il disaccordo deriva dalla diversità dei concetti che si mettono a fondamento della ricerca della genesi storica della religione. Gli uni pongono come elemento essenziale del concetto della religione il senso della comunicazione con una realtà invisibile superiore all'uomo e pensano che il sentimento mistico d'una realtà trascendente sia connaturato all'uomo, sia la condizione di ogni progresso spirituale. Gli altri invece ritengono indispensabile al costituirsi dell'esperienza religiosa le relazioni personali e coscienti dell'uomo con poteri psichici sovrumani, non necessariamente personali, reali o immaginari, e pensano che vi sia una differenza radicale tra la magia e la religione, fondata su ciò che la magia implica l'idea di una forza meccanica coercitiva, mentre la religione consiste essenzialmente nell'agire sugli esseri sovrumani con mezzi spirituali, come preghiere, offerte, sacrifici ecc.

Ora, data la complessità dell'esperienza religiosa, non si può sostenere che questa sia la forma primitiva dell'esperienza umana associata. Per ciò che riguarda la tesi sociologica abbiamo già osservato altrove come non si possa provare che la comunità umana si sia innalzata alla rappresentazione della vita religiosa senza una qualche esperienza morale. Circa la tesi del Loisy poi non solo si ripresenta l'osservazione ovvia che non è possibile concepire che gli elementi della complessa vita religiosa si siano prodotti simultaneamente, senza essere preceduti da embrionali esperienze di vita associata, ma c'è da rilevare che il concetto stesso di religione è ridotto dal Loisy ai più poveri elementi per renderlo applicabile alle società primitive. Infatti, mentre il Loisy osserva che la particolare caratteristica della mentalità primitiva è la propensione naturale a costruire, in funzione del mondo reale e visibile, un mondo immaginario ed invisibile fatto di forme vaghe ed impersonali che si determinano poi nella nozione delle anime o degli spiriti delle cose naturali, piante ed animali, dei defunti ed anche degli uomini viventi; aggiunge poi che le relazioni che si sta-

biliscono tra gli uomini e queste realtà mistiche costituiscono la religione primitiva nella quale si trova al minimo grado la considerazione morale degli esseri e dei loro principi. Ma è evidente che la religione qui è supposta esistente, ma non provata tale. Non basta la vaga nozione di forme spirituali invisibili perchè nasca la religione.

Non è il senso vago di una realtà mistica il fondamento della religione; bensì il misticismo, al dire dello stesso Loisy, in tanto è il principio ed il fondamento della religione, in quanto implica il presentimento ed il rispetto dello spirito, il senso di un di là spirituale nell'ordine dell'essere, l'esistenza d'uno spirito, ch'è forza creatrice e autorità sovrana nella vita, la cui volontà è obbligatoria. Perciò la religione, nella mente del Loisy, è il fondamento della morale, anzi di tutta la vita dello spirito. Ma quale moralità si può trovare nelle società primitive? La moralità implica una disciplina consapevole della condotta, una regola ideale della vita, il sentimento di realtà venerabili. Se si può parlare d'un inizio di vita morale nei primi aggregati umani, non si può andare al di là del *tabu*, della proibizione, del divieto reso efficace dal timore del male in cui s'incorrerebbe violando il costume. Morale proibitiva e utilitaria, dalla quale esula il sentimento del rispetto per realtà trascendenti e venerabili. Se la religione è lo sforzo, più o meno consapevole, che l'uomo ha fatto per adattarsi, in maniera mistica e morale, alle condizioni d'un esistenza che egli non ha potuto fare a meno di concepire misticamente condizionata; se la religione implica il sentimento di riverenza che l'uomo ha provato dinanzi alle cose, agli altri uomini, alla propria personalità, bisogna dire che l'esperienza religiosa è tardiva, non primitiva.

Ma la tesi del Loisy va approfondita da un altro punto di vista.

La considerazione mistica delle cose è un elemento, una condizione su cui sorge la vita religiosa, ma non è la religione, la quale è vita, anzi sforzo di vivere in armonia con le realtà trascendenti l'ordine naturale. L'atteggiamento mistico della mentalità primitiva, come ha dimostrato il Levy-Bruhl, è sinonimo di atteggiamento prelogico e precausale.

Spazio, tempo, causalità, divenire, ordine della natura non sono per i primitivi quello che sono per noi: il mondo naturale

ed il mondo mistico e soprannaturale fanno una sola cosa; gli avvenimenti del mondo visibile dipendono ad ogni istante dalle potenze del mondo invisibile. L'elemento mistico, ch'è la caratteristica della mentalità dell'uomo primitivo, rende l'individuo passivo dinanzi ai poteri occulti da cui dipendono i fenomeni.

L'uomo primitivo non concepisce ancora la possibilità di modificare l'ordine del mondo, ch'è la radice della religione: tutto quello che avviene nel mondo accade per una forza occulta che sfugge ai poteri dell'uomo, il quale la subisce passivamente. Da questo stato di soggezione l'uomo esce lentamente esercitando prima i suoi poteri conoscitivi, poi la sua attività pratica. Infatti i presagi, le divinazioni, i sortilegi e in generale tutti i tentativi escogitati per prevedere l'andamento futuro d'un fenomeno sono frequenti nelle società primitive e precedono le forme pratiche messe in opera dall'uomo per impadronirsi delle forze occulte a proprio vantaggio.

Certo l'istinto della conservazione della vita è forte nell'uomo e determina presto un orientamento pratico della sua condotta dinanzi alla realtà circostante. Il primo atteggiamento pratico è stato determinato dalla forma primitiva della causalità, ossia dalla ripetibilità dei fenomeni in date circostanze. Quando l'uomo ha potuto ravvisare che, collocandosi in certe situazioni determinate, poteva evitare i presagi sinistri, si è astenuto dall'omettere certe azioni, p. e. dal mangiare certi cibi, dal prendere certi oggetti ecc. E siccome nelle società primitive la vita dell' individuo non ha significato separatamente dal gruppo, clan o tribù, il divieto sorgeva con un carattere sociale: era il *tabu*, alla cui sorveglianza ed applicazione prendeva parte tutto il corpo sociale. Il divieto di compiere certe azioni per impedire un avvenimento sinistro non è ancora la religione; ma poichè implicava una certa padronanza da parte dell'individuo sui suoi atti onde nasceva la scelta, esso era l'inizio di una certa direzione che l'uomo dava alla sua condotta, e quindi di una embrionale esperienza morale.

La possibilità di compiere certe azioni rivolte a impadronirsi direttamente delle forze occulte ed impersonali che governano il mondo visibile fu la seconda tappa nell'evoluzione dell'esperienza umana verso la nascita della coscienza religiosa. Se in

determinate circostanze gli avvenimenti si producevano in maniera favorevole all'uomo ed in altre circostanze in maniera nociva, gl'individui meglio dotati di capacità intuitiva e riflessiva non tardarono ad escogitare dei mezzi per modificare le stesse sorgenti occulte dei fenomeni, per impadronirsi delle forze mistiche a vantaggio o a danno della comunità. Di qui ha origine la magia. La quale potendo essere esercitata a danno della vita collettiva del gruppo costituiva una minaccia permanente dell'esistenza sociale, e doveva perciò provocare nell'interno del gruppo una reazione alla magia, in doppio senso, nel trasformare la comunicazione con i poteri occulti da meccanica e coercitiva in psicologica e morale, e nell'estendere ad ogni componente il gruppo sociale la capacità di comunicare con le realtà mistiche.

La magia così trasformata dà luogo alla religione, la quale non implica la soppressione della magia, come ha sostenuto il Leuba, ma una elevazione del significato primitivo di essa, condizionata da due fattori, la trasformazione del concetto vago di forza occulta ed impersonale in un potere mistico personale (reale o immaginario), e lo sviluppo psicologico dell'individualità umana, per cui a misura che l'individuo organizzava la sua condotta moralmente si rendeva anche capace di organizzare la sua vita religiosamente. Prodottasi l'idea dell'anima, le forze mistiche impersonali hanno ceduto il posto agli spiriti, alle anime dei defunti, delle cose, degli animali, onde nacquero le divinità. Ora sugli spiriti si agisce spiritualmente, ossia cogli stessi mezzi con cui si determinano pensieri, sentimenti e volizioni negli uomini. Perciò la magia cede il posto al culto propriamente detto nel quale gli elementi magici — che sussistono sempre — cambiano significato: cioè non sprigionano una forza occulta favorevole all'uomo, ma piegano il potere mistico spirituale a rivelarsi, ad agire in un modo piuttostochè in un altro.

E una volta che il potere mistico è concepito come avente natura spirituale, ogni individuo può entrare in comunicazione con esso. Naturalmente la comunicazione, cessando di essere magica, non cessa di essere oggetto di speciale iniziazione: al mago quindi subentra il ministro del culto, il prete, che inizia i fedeli al rito ed alle forme del culto. Però l'evoluzione spirituale umana non com-

porta separazione assoluta e tagli netti: come il concetto d'una forza mistica vaga ed impersonale, che presiede ai fenomeni, non è tramontato interamente ma sussiste, or più or meno, accanto ai poteri trascendenti e personali come le divinità, così la magia non è tramontata interamente, e spesso il mago sussiste nella stessa persona del prete oppure si crea un posto accanto a lui anche nelle forme più avanzate della civiltà umana.

Conchiudendo, la genesi storica della religione è tardiva, non primitiva: essa suppone lo sviluppo di altre forme di vita spirituale umana e di vita associata. Certo la nascita della coscienza religiosa è anteriore ai tempi storici, ma non anteriore all'organizzazione della famiglia umana in clan gentilizi e tribù stabili. Essa è condizionata da una certa complessità di struttura sociale e di cultura spirituale. Sopratutto sottostà a due condizioni: che si sia prodotta la distinzione tra il mondo fenomenico svolgentesi nel tempo e l'intima sorgente spirituale di esso; che si sia prodotta nell'uomo la convinzione di poter entrare in comunicazione col principio spirituale del mondo per modificarne le manifestazioni fenomeniche.

La classificazione delle religioni. — Rimanendo sempre sul terreno storico, poichè l'attività religiosa è dinamica e progressiva e si realizza in una grande varietà di religioni distinte, si può cercare se tutta l'evoluzione della coscienza religiosa dalle primitive forme a quelle attuali non si possa ridurre a tipi diversi o classi distinte.

Dal punto di vista rigorosamente logico una classificazione delle religioni non è possibile, giacchè la classificazione importa che vi sia un numero indefinito di oggetti aventi tutti le stesse proprietà e che le classi abbiano proprietà che si escludano mutualmente; mentre noi sappiamo che la coscienza religiosa non possiede proprietà fisse che si ripetono, e che d'altra parte non vi sono religioni che abbiano proprietà che assolutamente escludano quelle che si riscontrano in altre religioni. Eppure delle classificazioni sono state tentate da diversi punti di vista, ora tenendo presente l'elemento rappresentativo o conoscitivo che costituisce la credenza ossia il credo religioso, ora invece i bisogni spirituali cui le religioni soddisfano. Così si sono distinte le religioni in *animistiche*, *politeistiche*

e *monoteistiche*; oppure in religioni *naturalistiche* e religioni *morali*, secondo che rispondono al bisogno di liberare l'uomo dalla servitù della natura fisica (religioni utilitarie), oppure dalla servitù della colpa (religioni spiritualistiche che assicurano il trionfo definitivo dei valori dello spirito). Altri, sempre riferendosi all'interiorità della funzionalità della coscienza religiosa, ossia agli atteggiamenti spirituali ch'essa suscita, hanno diviso le religioni in *precettistiche* e *redentrici* (Eucken) oppure in religioni *d'autorità* e religioni *interiori* (Sabatier).

Ma è evidente come tutte queste classificazioni abbiano un valore artificiale e pratico, e non teoretico ed oggettivo. Infatti se si parte dalla considerazione dell'oggetto della credenza religiosa, vi sarebbero religioni senza divinità, come il buddismo, il taoismo il jainismo ed alcune forme del brahmanesimo, le quali sarebbero escluse dalla classificazione ; e inoltre sarebbe difficile sostenere che l'animismo non sia un politeismo embrionale e che il monoteismo non contenga tracce di politeismo. Più attendibile sembra la classificazione che si fonda sui bisogni e sugli atteggiamenti religiosi.

Ma siccome la religione implica sempre una concezione spiritualistica della realtà, non si può fare un taglio netto tra natura e spirito, vita naturale e vita morale, essendo implicito nel bisogno naturalistico di conservare l'esistenza individuale e sociale, un bisogno superiore, quello di conservare l'unità mistica del gruppo, ch'è la condizione della conservazione dei valori morali. Così le religioni redentrici o di salute mentre si preoccupano dell'immortalità o della salute eterna, non sono esenti da sopravvivenze precettistiche, nè le religioni interiori sono il prodotto esclusivo della coscienza individuale.

Essendo comodo ed utile ridurre la complessa fenomenologia religiosa ad alcune forme distinte di sviluppo, noi, tenendo fermo il principio che qualsiasi classificazione in tale materia non può avere un valore assoluto ed oggettivo, adottiamo il punto di vista del Loisy, il quale divide l'evoluzione religiosa dell'umanità dalle origini alla fase attuale in tre stadi di sviluppo, corrispondenti a tre fasi dell'organizzazione sociale umana : religioni del clan gentilizio o della tribù ; religioni del popolo o della nazione ;

religioni dell'umanità. In questa classificazione il Loisy tiene presente l'elemento progressivo della coscienza religiosa, la trasformazione e l'arricchimento dell'esperienza religiosa da un primitivo germe che conterrebbe in sè embrionalmente tutto lo sviluppo futuro. Le religioni del clan o della tribù tendono ad assicurare la vita naturale dell'individuo e del gruppo; quelle della città o nazione mirano a ga antire l'esistenza nazionale; infine le religioni dell'umanità rompono il quadro della nazione e l' indirizzano a tutti gli uomini preoccupandosi della salute eterna di tutti gl'individui e non della fortuna d'un popolo mediante i servizi delle sue divinità protettrici. Il Loisy limita il valore oggettivo di questa classificazione intendendola non come una divisione fatta per esclusione di qualità, bensì come una divisione fatta per qualità prevalenti, per più e meno.

Noi invece limitiamo il valore oggettivo della classificazione del Loisy rovesciandone il criterio: invece di dire che le forme primitive di religione contenevano in germe tutto lo sviluppo futuro e che l'indirizzo della religiosità primitiva rimarrà fino alla fine dell'evoluzione dell'umanità, noi pensiamo che lo sviluppo della coscienza religiosa sia veramente creativo del nuovo, ma che non si sbarazzi delle forme vecchie in maniera assoluta, bensì soltanto relativa, trasformandole in un nuovo slancio di elevazione spirituale. Con queste delimitazioni di significato noi possiamo ancora parlare di continuità di esperienza religiosa, giacchè quello che permane attraverso l'evoluzione della coscienza religiosa non è questo o quel contenuto o elemento, ma la forma, il criterio, la direzione, l'apprezzamento onde si costituisce l'esperienza religiosa nella sua esigenza essenziale, i cui termini psicologici variano continuamente. Così noi possiamo far nostra la bella pagina nella quale il Loisy tratteggia la continuità formale nella trasformazione degli elementi obiettivi della vita religiosa. Egli dice efficacemente: « dai doppii fluttuanti delle cose, concezioni d'una mentalità ingenua e grossolana, sono nati, mediante un leggero sforzo d'astrazione, gli spiriti, dai quali son derivati, mediante un ulteriore lavorio di riflessione, gli dei, da cui finalmente, per mezzo d'una possente concentrazione del pensiero religioso, è nato Dio : giacchè la credenza si evolveva a misura che si allargava la conoscenza del mondo, si approfondiva

la considerazione delle cose e si trasformava la condizione della società. Dai riti totemistici, dai riti della caccia e della pesca, dalle ricette con le quali il mago, precursore del prete esorcista e del medico, procede alla estrazione o alla espulsione delle malattie o dei loro spiriti, dalle offerte con le quali si pacificano i morti, sono derivati i riti e i sacrifici delle stagioni, i sacrifici di propiziazione e i sacrifici di espiazione, tutto l'attrezzo del culto nelle antiche religioni dei semicivilizzati e dei civilizzati; e da questi riti e sacrifici nasceranno anche i sacramenti di rigenerazione per l'immortalità Dalla parola efficace, equivalente per noi dell'incanto magico, con cui il primitivo credeva di determinare la realizzazione della sua idea e del suo desiderio esprimendoli — giacchè egli credeva di mettere nella formula la virtù dell'idea, la sua forza di attuazione, — dalla recitazione incantatrice è sorta la preghiera. Dagli innumerevoli interdetti, dai *tabu* apparentemente superstiziosi ed arbitrari, dai regolamenti sessuali, prodotti d'un vago rispetto e di una ragione torbida, gravi norme imposte ad anime senza delicatezza, organizzazioni rudimentali d'una rudimentale umanità, sono emerse a poco a poco le leggi della morale domestica, sociale, nazionale ed internazionale, che regolano o si crede che regolino i popoli così detti civili, in attesa che da queste leggi esca una morale di umanità universale ».

Il problema dell'origine psicologica della religione. — Dal punto di vista psicologico il problema dell'origine della religione presenta due gruppi di soluzioni che si possono classificare in analitiche e sintetiche, secondo che riportano la genesi della religione all'azione esclusiva di una funzione determinata dello spirito, oppure all'azione prevalente di qualche attività spirituale associata all'azione simultanea o derivata delle altre funzioni che concorrono a produrre l'esperienza religiosa. Sono analitiche le soluzioni che riportano la genesi della religione all'attività razionale del nostro spirito, e sintetiche quelle che fanno derivare la religione dal fattore sentimentale o da quello pratico. E' più facile infatti isolare l'aspetto razionale della nostra coscienza da quello emotivo e pratico che non questi ultimi due dal primo, giacchè un'e-

mozione ed una volontà dissociate da ogni elemento conoscitivo sono inaccessibili.

1) *Tesi razionalista.* — Secondo questa tesi la religione nasce da un bisogno conoscitivo, dall'esercizio dell'intelligenza rivolta a scrutare le profondità mistiche del proprio essere in rapporto all'universo. In due modi è stata sostenuta questa tesi: o concependo la religione come l'integrazione conoscitiva dell'esperienza ch'è oggetto delle scienze e della filosofia; oppure come la maniera rappresentativa, intuitiva e simbolica, di quella forma di conoscenza dell'assoluto in cui consiste propriamente la filosofia. Nel primo modo è un di là della filosofia; nel secondo modo ne è una forma embrionale, ossia è una filosofia inferiore.

La prima maniera d'intendere la genesi conoscitiva della religione è propria della direzione patristico-scolastica che culmina nella filosofia tomistica. Secondo i postulati di questa direzione di pensiero, Iddio è il principio dell'ordine soprannaturale e naturale, è la ragione della intelligibilità dei due mondi.

Il mondo naturale non è intelligibile senza il mondo soprannaturale, che ne è il principio ed il complemento, ed è la causa e la ragione della sua intelligibilità. La religione è il mezzo che Dio ha dato all'uomo perchè dall'ordine naturale si sollevi a quello soprannaturale. L'uomo abbandonato alle sole sue forze non potrebbe cogliere il significato intimo della realtà, nè uscire dai limiti della sua intelligenza finita per conoscere le ragioni supreme della vita. Ma Dio, ch'è il principio creante di ogni essere, non ha abbandonato l'uomo a se stesso, ma gli ha dato la possibilità di reintegrare la sua unione con Lui, dopo la caduta originale, onde l'umanità è gravata dal peso di una scissione interna che le impedisce di elevarsi alla concezione del suo vero destino.

Ed i mezzi sono: la Rivelazione e la Grazia. Dio ha rivelato all'uomo tutto un piano di riabilitazione e di redenzione che costituisce l'ordine soprannaturale. L'oggetto della rivelazione supera la ragione umana, non è evidente alla ragione: ma è certo perchè è testimoniato. L'adesione mentale all'oggetto della rivelazione, ch'è in sè impenetrabile alla ragione, costituisce l'atto di fede, da cui trae origine la religione. L'inizio della fede è un atto meritorio per l'accettazione spontanea, in virtù di un *minimum* di gra-

zia sufficente che Dio concede a tutti gli uomini per aderire all'oggetto della Rivelazione; ma poi diventa un dono gratuito per la grazia efficace che eleva la natura umana all'ordine soprannaturale.

A questa maniera d'intendere la religione come nascente da un bisogno di integrazione razionale e come costituente una *oltre-scienza*, si oppone la maniera hegeliana di concepire la religione come una *sub-scienza*.

Per intendere bene la portata della tesi hegeliana è utile metterne in rilievo i precedenti storici e vedere per quale processo la mente umana sia giunta ad eleminare qualsiasi integrazione trascendente della sua attività speculativa e a concepire la religione come un momento subordinato della verità filosofica.

Precursore di Hegel è lo Spinoza, il quale nel suo *Trattato teologico-politico* instaura la distinzione tra teologia e filosofia in un senso diverso da quello tradizionale. La teologia non è il complemento indispensabile della filosofia: essa è rivolta a determinare l'oggetto della fede, la religione rivelata, in maniera da poter essere compresa da qualsiasi mente, anche rozza; mentre la filosofia ha per oggetto la cognizione intellettuale di Dio, di cui il volgo è incapace, essendo proprietà di pochi spiriti eletti. La religione, avendo di mira il mantenimento dell'ordine morale, deve concretarsi in poche verità pratiche indispensabili a garantire l'obbedienza: quindi la teologia deve limitarsi a pochissimi dogmi, a quelli la cui ignoranza rende impossibile l'obbedienza: il resto dev'essere oggetto di libera indagine filosofica. Dunque mentre prima la filosofia era l'ancella della teologia, ora costituisce un regno indipendente. Ma benchè l'intenzione dello Spinoza sia quella di mantenere separata la filosofia dalla fede religiosa, pure s'insinua già la tendenza a rovesciare la posizione tradizionale e concepire la teologia come una parte o un momento subordinato della filosofia. Infatti lo Spinoza respinge l'opinione del rabbino Jehuda Alfakhar secondo la quale la religione avrebbe valore unicamente perchè rivelata, indipendentemente dalla sua razionalità: egli dice ch'è empietà sottomettere la ragione, il più gran dono di Dio, alle morte lettere della Scrittura.

«Che se la ragione dev'essere interamente sottomessa alla Scrittura, anche se le si opponga, io domando se ciò noi dobbiamo fare

con ragione, o senza ragione, ciecamente. Se ciecamente, agiamo, in verità, stoltamente e senza giudizio; se invece con ragione, solo per comando della ragione noi abbracciamo la Scrittura, che dunque non abbracceremmo, se ripugnasse alla ragione. E di grazia, chi può abbracciare col pensiero qualcosa quando la ragione vi si opponga ? ». Sembra con ciò che lo Spinoza riduca la religione sotto il controllo della ragione, e tutta l'autorità della teologia faccia dipendere dal lume naturale della ragione . Tuttavia egli recalcitra dinanzi alla conseguenza dell'assorbimento della teologia nella filosofia, e assicura che la separazione tra queste due discipline vi sarà sempre, perchè noi non possiamo con la sola guida del lume naturale sapere se la semplice obbedienza (religione) basti a conseguire la salute; perciò è necessario ammettere la Rivelazione, la quale insegna che quello che non può essere raggiunto con la ragione si ottiene per grazia divina.

Ma la breccia era aperta nel cuore della teologia, quando se ne ammetteva il carattere pragmatico e popolare.

Se la Rivelazione non può essere contraria alla ragione, è aperta la via a sostenere che non può essere rivelato se non ciò ch'è accessibile alla ragione, e ch'è sempre la ragione in definitiva quella che decide di ciò che deve valere come rivelazione (Sociniani). I deisti inglesi in seguito ne trassero la conseguenza che la Rivelazione è superflua, che unica religione è la religione naturale. Il Toland, che ne fu il capo, spogliò infatti il cristianesimo dei misteri per ridurlo alle verità del lume naturale, ossia ad un'intuizione filosofica del mondo. Tra i deisti ed Hegel sta di mezzo Kant, il quale, seguendo la linea degl'illuministi nello sforzo di riportare la religione nei confini della ragione, enuclea dalla religione positiva (cristianesimo) ciò ch'è compatibile con la filosofia critica. Ma egli supera « la religione naturale » del razionalismo illuministico reintegrando i motivi essenziali della religione, specialmente il bisogno della rendenzione dal male, ed istaurando una « pura religione » morale.

Hegel ha trovato delineato davanti a sè lo sforzo di ridurre la religione ad un momento del processo razionale dello spirito umano. Questo sforzo culmina in lui acquistando piena consapevolezza e raggiungendo la più alta vetta nel cammino verso l'eli-

minazione dell'assoluto trascendente, dell'infinito che vive al di là della storia e del mondo naturale, onde si alimentava la concezione della religione come complemento della filosofia. Per comprendere la genesi della religione nel pensiero di Hegel, bisogna esporre sommariamente il nucleo essenziale della sua filosofia.

Le due tendenze secolari dello spirito filosofico, quella dell' unità metafisica e quella della molteplicità empirica del reale, unificate solo formalmente nella gnoseologia kantiana, si fondono nella speculazione di Hegel, la quale concilia la realtà assoluta dell'unità del mondo con la molteplicità delle sue determinazioni senza andare al di là dell'esperienza e del finito in un fantastico regno dell'assoluto, ma mediante la loro identificazione: l'assoluto non è che la sintesi dialettica ed immanente di tutte le realtà finite. Hegel schematizza, com'è noto, i momenti dello svolgimento dell'unità assoluta della realtà.

Questi sono tre: il momento dell'idea pura, della natura e dello spirito finito. L'idea pura è l'insieme delle categorie, ossia l'insieme delle idee universali astratte della natura e dello spirito. La natura è lo spirito nel suo estraniarsi, nel suo essere altro. nel porsi dinanzi a sè nella forma dell'esteriorità: il suo destino, scrive il Martinetti, è di darsi in olocausto perchè dal suo rogo balzi la psiche e lo spirito si manifesti a sè come spirito finito, coscienza.

Questo è il terzo momento attraverso il quale lo spirito si piega consapelvomente su di sè e si eleva alla piena coscienza del suo essere. Esso abbraccia tre gradi: spirito soggettivo, spirito oggettivo e spirito assoluto. La religione appartiene al culmine di questo processo, ed è il momento in cui la coscienza finita si eleva alla conoscenza della sua natura assoluta, alla contemplazione della natura necessaria ed assoluta dell'intero processo, cioè alla contemplazione di Dio. Ma questa contemplazione — che non è altro che la rivelazione eterna che lo spirito fa a se stesso — si esprime per mezzo di rappresentazioni simboliche. La religione per Hegel è la storia eterna dello spirito che si esprime nelle figure concrete del processo rappresentativo.

La rivelazione interiore ed eterna dello spirito, della sua natura assoluta, diventa rivelazione esteriore, storica, temporale che si attua attraverso speciali mediatori tra Dio e gli uomini. Il pro-

cesso dialettico dello spirito libera la religione dall'elemento rappresentativo e simbolico e lo spirito scopre la sua natura universale in forma di pensiero e passa dalla religione alla filosofia, ossia risolve la religiosità rappresentativa in religiosità filosofica. La filosofia in quanto è la conoscenza dell'eterno, dell'unità vivente del divino, tiene il posto della religione. Il contenuto della religione e della filosofia è lo stesso: ma come di alcune stelle dice Omero, che hanno un nome nella lingua degli Dei ed un altro nella vita degli uomini, così vi sono per lo stesso contenuto due lingue: l'una del sentimento e della rappresentazione — la religione — l'altra del pensiero razionale — la filosofia.

Discussione della tesi razionalista sull'origine della religione. — Che la genesi della religione non si possa riportare ad un fatto intellettuale risulta da una prima considerazione generale sull'atto religioso, il quale non è un atto specificamente conoscitivo, ossia non trae la sua ragione d'essere da un'operazione di natura mentale, ma da un bisogno vitale.

L'atto religioso è l'espressione del bisogno di salvare la vita mediante il raggiungimento di un nuovo stato dell'essere, conseguibile per la comunicazione diretta con le sorgenti spirituali della vita. La conoscenza del destino umano e delle forze profonde che presiedono alla sua realizzazione non è la religione, la quale nasce quando l'uomo si accinge a modificare il suo destino mediante la messa in opera di mezzi che oltrepassano l'esperienza conoscitiva finita e postulano la realizzazione dell'ordine assoluto del mondo.

La conoscenza per lo spirito religioso è il punto iniziale non il punto d'arrivo, è lo strumento, il mezzo non il fine della ricerca. Ciò che si cerca non è una possibile spiegazione della realtà, ma la realtà stessa dello spirito nella sua pienezza. Osserviamo ciò che si agita nei grandi spiriti religiosi.

« Come ti cerco allora, o Signore ? — esclama S. Agostino e soggiunge : Quando io ti cerco, o mio Dio, io cerco una vita felice. Io ti cercherò affinchè la mia anima possa vivere. Giacchè il mio corpo vive per la mia anima: e la mia anima per te ».

In secondo luogo il carattere generale della conoscenza è la problematicità, ossia l'affermazione di possibilità che si esprime in un giudizio ipotetico. Conoscere significa scoprire rapporti fra

termini la cui realtà o è supposta data dall'esperienza o è immaginata. La conoscenza è limitata al presente, e se da questo risale al passato e lo ricostruisce in funzione del presente, è impotente ad afferrare il futuro, il nuovo, quello che non è ancora reale. Le previsioni dello scienziato in realtà sono visioni: il futuro della natura è il presente dello scienziato che anticipa mentalmente l'accadimento d'un fenomeno. Ma quello ch'è originale, il nuovo, la spontaneità dell'essere, non sono oggetto della conoscenza razionale, la quale cerca sempre di ridurre il diverso all'identico. Bergson dice che la conoscenza intellettuale non ci dà il reale, ch'è vita e cangiamento, appunto perchè lo immobilizza e lo solidifica.

Ora la religione mira all'essere intimo della realtà spirituale e non alle relazioni che passano tra le cose.

E mira all'essere non in maniera esplicativa causale, non per via di ipotesi e di congetture, ma per slancio vitale e comunicazione diretta con la realtà stessa che si vuole raggiungere. Non solo, ma non si concentra nel presente della realtà, nella situazione di fatto, ma si spinge al futuro e cerca di realizzare uno stato originale, nuovo dell'essere spirituale, che non è un punto di vista teoretico ed esplicativo sulla realtà, ma una forma di vita, un livello più alto di esitenza spirituale. Perciò, la religione e la conoscenza non essendo sullo stesso piano, non si può riportare la genesi della religiosità all'esercizio dell'attività intellettuale.

In particolare poi circa la prima maniera con cui è stata concepita l'origine intellettualistica della religione, cioè come integrazione della ragione e come complemento della filosofia, c'è da osservare che l'integrazione conoscitiva, affinchè abbia un significato intelligibile, deve avere la stessa natura della cosa integrata. In altri termini tra conoscenza naturale o filosofia e conoscenza soprannaturale o teologia non ci dovrebbe essere soluzione di continuità, dovendo essere la seconda un'estensione della prima. Se le due conoscenze fossero eterogenee, nessun rapporto d'integrazione sarebbe concepibile tra di esse; perchè mancherebbe ogni nesso di similarità. Ora non c'è dubbio che la conoscenza religiosa sia eterogenea a quella filosofica. Essa infatti non è l'impiego della ragione rivolta a conoscere l'essenza profonda della realtà spirituale mediante l'uno dei principii e delle categorie razionali.

L'oggetto della conoscenza religiosa è al di là della ragione, non è evidente, è impenetrabile alla mente umana, la quale se lo appropria non coi mezzi dell'ordinario processo conoscitivo, ma per fede, ossia non per adesione razionale — qual'è quella che conduce ad assentire alla conclusione di un sillogismo in virtù delle premesse logicamente poste — ma per accettazione di un nucleo di asserzioni non dimostrate nè dimostrabili, ma ritenute vere per ossequio all'autorità di un testo sacro o di una persona ritenuta infallibile. Qualcuno ha osservato che la fede religiosa non è in contrasto con la ragione, ma ne è il naturale compimento, appunto perchè la fede non è la caratteristica specifica dell'atto religioso e della conoscenza soprannaturale, ma è un processo psicologico indispensabile alla mente umana per procedere nell'organizzazione del sapere. Non bisogna confondere la fede con quello che si crede: il contenuto della credenza può essere erroneo o falso, ma non per ciò il credere, l'aver fede nell'esistenza o nella realtà di qualche ente o di qualche fenomeno, è per se stesso una funzione contraria al conoscere o al sapere in generale.

Il Keyserling osserva che ogni possibile sapere si fonda sopra un atto di fede. La conoscenza razionale non esclude la fede, ma la suppone.

Ogni sapere si fonda sopra certe premesse che non sono deducibili da nessun altro principio, come gli assiomi ed i postulati; ma solamente debbono essere riconosciute, cioè ammesse per se stesse, senza la possibilità di essere dimostrate, ossia debbono essere *credute*. Perciò il sapere è necessariamente connesso col credere.

Ad ogni passo nelle scienze, nella storia, nella filosofia noi c'imbattiamo in fatti, enti o principii, che debbono essere accettati come veri e reali, senza la possibilità di una dimostrazione razionale. Senza la fede non sarebbe possibile il pensiero: chi si rifiuta di credere a talune premesse nell'ordine conoscitivo rimarrà nella tragica situazione di chi è condannato alla sterilità per l' incapacità di uscire dal dubbio.

Senonchè la fede religiosa non può essere assimilata al processo psicologico della credenza che accompagna il sapere volgare ed il sapere scientifico. Non si tratta soltanto della diversità del contenuto, che pure è d'importanza capitale, perchè il contenuto

degli assiomi, dei principii, e in generale di quei fatti o enti che si ammettono senza possibilità di dimostrazioni è sempre razionale, ossia non sorpassa i limiti della nostra ordinaria capacità di conoscere, mentre il contenuto della fede è oscuro per definizione, ossia non è evidente come gli assiomi ed i postulati, e non è verosimile come le ipotesi. Ma c'è anche una differenza formale che toglie ogni valore logico al confronto tra la fede religiosa e la fede scientifica. Infatti la credenza nel dominio del sapere volgare e scientifico emerge dall'interno del processo conoscitivo e corrisponde all'atto col quale la mente umana formula un'ipotesi, costruisce un simbolo, decreta una definizione, pone chiaramente dei postulati che non sono dimostrabili e tuttavia costituiscono il principio di un processo raziocinativo. Ora l'atto col quale si pone liberamente un simbolo o una definizione oppure si fomula un'ipotesi per l' ipotesi atomica, è connaturato al nostro potere conoscitivo, che non si ferma alla percezione il cui nesso è obbligatorio, ma scioglie, analizza il nesso percettivo, ritrova il simile nel diverso, paragonando e generalizzando. forma i concetti, i sistemi dei concetti che sono le scienze, le quali rispondono al bisogno di assimilare la realtà alle esigenze della ragione, e si spinge fino a trovare l'essenza e la legge ultima di tutta la realtà (filosofia). Ma in questo procedimento la ragione, anche quando pone provvisoriamente principi non dimostrabili, ipotesi non verificabili, non abbandona mai le sue esigenze fondamentali, che sono quelle di spiegare l'esperienza in conformità alle leggi del pensiero. Mai un'ipotesi è stata formulata in contraddizione con le esigenze del pensiero e con il bisogno di ottenere l'intelligibilità dell'esperienza. La libertà con cui lo scienziato ed il filosofo pongono liberamente dei postulati o delle ipotesi ammesse per un procedimento analogo a quello della fede religiosa ha dei limiti, che il Poincaré ha messo bene in rilievo. quando ha detto che le ipotesi scientifiche debbono ubbidire alla duplice esigenza di adattarsi ai fatti e di evitare la contraddizione. In altri termini la scienza e la filosofia sono un'elaborazione della razione, e ne segnano sempre le esigenze, anche quando apparentemente sembra che se ne allontanino, e se esse s'imbattono nell'irrazionale, il loro storzo consiste nel debellarlo e nell'eliminarlo progressivamente.

La fede religiosa al contrario non solo è rivolta verso oggetti non dimostrabili, ma verso oggetti che l'uomo *non sa nè può sapere*, ed implica perciò l'abbandono dell'esperienza come guida della conoscenza e la rinunzia alle esigenze della ragione. La fede religiosa supera il binomio « esperienza-idea » in cui è rinchiusa la filosofia. Essa non è orientata verso l'esperienza presente, perchè cerca di realizzare un'altra forma di esperienza nella quale siano giustificati ed appagati i bisogni profondi dello spirito. Essa contrappone un'altra forma di vita alla vita presente, ed anche quando asserisce che la prima è lo sbocco necessario della seconda, l'affermazione non può avere valore per la nostra conoscenza filosofica, perchè è tutta penetrata di elementi che escludono l'esperienza che la filosofia deve rendere intelligibile. L'esperienza presente interessa lo spirito religioso solo e nella misura in cui questi vede in essa il presentimento dell'esperienza futura, ch'è la vera. Tanto meno è orientata verso la ragione, di cui ricusa le leggi, fin quelle della necessità logica. Il miracolo infatti è la sospensione delle leggi della natura che esprimono esigenze della ragione, come il determinismo e la continuità causale. Ed anche nelle religioni più vicine alla ragione tanto da parere forme di filosofia pratica, come il buddismo, la conoscenza religiosa si distanzia dalle esigenze del sapere empirico e filosofico fino a ritenere possibile la realizzazione del processo inverso a quello della natura che va verso l'affermazione della vita e concepire l'annullamento di ogni forma di esistenza individuata (nirvana) come la *beata fine*. Certo lo sforzo dell'apologetica religiosa è quello di dimostrare che la religione non cozza contro la ragione, ma che la supera. E noi possiamo anche ammettere che non vi sia un' intrinseca ed insanabile contraddizione tra la filosofia e la religione, perchè la contraddizione implica che le due conoscenze abbiano lo stesso oggetto, mentre il punto di vista religioso è diverso da quello filosofico. Ma non possiamo ritenere che la religione sia il complemento e l'integrazione del sapere filosofico, essendoci soluzione di continuità tra le due forme di conoscenza, tra la conoscenza razionale e la conoscenza per la fede. Certo anche la religione vive nello spirito umano e s'incontra perciò con la ragione; e se possiamo ammettere con Pascal che in questo incontro la religione non cozza contro la ra-

gione, altrimenti sarebbe assurda e ridicola; dobbiamo anche ritenere con lo stesso Pascal che se la religione fosse in tutto conforme alla ragione, non avrebbe niente di soprannaturale e di trascendente.

Così pure dobbiamo respingere la soluzione hegeliana del problema dell'origine della religione. Le ragioni addotte contro la prima maniera d'intendere l'origine razionale della religione non valgono contro la tesi hegeliana la quale investe il problema dell'essenza e del valore stesso della religiosità umana nella vita dello spirito. Benchè ritroveremo questa tesi più avanti sotto una forma più raffinata, qual'è la teoria dell'idealismo attuale, non possiamo non accennare anche adesso le ragioni che rendono inaccettabile il punto di vista hegeliano circa la genesi della religione.

La concezione hegeliana si presenta a prima vista come coincidente con una intuizione profonda della religiosità umana. Innanzi tutto il concetto di uno spirito, di una ragione universale del mondo, che rivela sè a se stessa nella sua natura divina ed eterna attraverso una serie di momenti necessari; il concetto cioè di un assoluto, sorgente infinita di tutte le cose che da esso escono ed in esso rientrano, è un concetto fondamentale della vita religiosa e può alimentare la fede nel divino più di qualsiasi altra rappresentazione religiosa. Il concetto di un Dio che vive soffre e si redime nelle stesse creature, che raccoglie in sè tutti i momenti della spiritualità umana può sembrare più cristiano d'un Dio relegato dal mondo e separato dalle creature da un'infinita distanza. Infatti così scrive Hegel: « Tutta la sfera del finito e del sensibile si dissolve, nella vera fede, dinanzi al pensiero ed alla contemplazione dell' Uno che sono qui una cosa sola. Tutte le miserie della soggettività ardono in questo fuoco divorante ed anche la coscienza di questa dedizione e di questo annullamento è annullata ». Inoltre il concetto di una doppia religiosità simbolica e rappresentativa, qual'è quella vissuta dalle collettività, e concettuale o filosofica, propria degli spiriti superiori, esprime con efficacia il progresso della coscienza religiosa dai miti e dalle leggende alla purezza della fede dei grandi spiriti religiosi.

Senonchè quelli che sembrano i pregi della concezione hegeliana celano, ad osservarli bene, la insanabile irreligiosità dell'hegelismo. Infatti l'Unità divina del mondo per Hegel è sempre l'unità con-

creta dello spirito quale si manifesta nella sua totalità e necessità. Cioè mentre da una parte l'Unità è pensata come la sostanzialità vera della forme finite che sono parvenze, dall'altra non può non confondersi con le stesse cose finite, con le stesse apparenze quali si svolgono nel tempo e nello spazio. Se è così, ogni momento della realtà empirica e temporale è un momento dello spirito assoluto, dell'Unità divina del mondo, e quindi è razionale, buono e perfetto

Ma allora si viene a negare la condizione fondamentale della vita religiosa che nasce dal contrasto tra l'ordine fenomenico e l'ordine assoluto del reale e postula la possibilità di instaurare un nuovo piano di vita mediante l'elevazione dell'essere spirituale all'ordine della realtà assoluta. Se i due ordini sono identici, la vita religiosa è una fantasmagoria, un'illusione, un'apparenza destinata a dissolversi con il progresso della consapevolezza. Di qui si passa al secondo grave difetto ch'è una conseguenza del primo e che spiega come la vera religione per gli hegeliani non sia se non la loro filosofia. Se la religione simbolica e rappresentativa è destinata a dissolversi nella religiosità filosofica, perchè è un'apparenza e non una realtà, essendo la realtà la consapevolezza da parte dello spirito della sua natura infinita ed eterna — consapevolezza che si acquista con la riflessione filosofica — in realtà lo spirito umano non è mai religioso. Infatti non lo è nella fase della religiosità simbolica, perchè questa fase è un'apparenza. è un'illusione, è un errore da cui lo spirito presto o tardi dovrà liberarsi; e non lo è nemmeno quando si solleva alla filosofia, perchè allora non raggiunge l'assoluto, ma si rivela come tale. cioè si ritrova come assoluto, ossia nè più nè meno di quello che era all'inizio del processo. La consapevolezza della sua natura divina non aggiunge nulla allo spirito umano; distruggendo la religiosità simbolica, non si può dire che la coscienza instauri la vera religiosità quando s'innalza alla filosofia, se non si vuol chiamare atto religioso l'eliminazione d'una visione monca imperfetta ed erronea della realtà.

Pavia, R. Università.

MARIANO MARESCA.

L'IDEA DEL MARTIRIO

NEL GIUDAISMO E NEL CRISTIANESIMO PRIMITIVO *

Su un detto famoso di Tertulliano Calvino ha scolpito questo distico (1):

> Sanctus at ille cruor, divini assertor honoris,
> Gignendam ad sobolem seminis instar erit.

E' un detto che celebra con parole entusiastiche il significato del martirio nel cristianesimo primitivo e della concezione religiosa che è in esso compresa. Il distico a prima vista sembra riferirsi soltanto all'efficacia storica che il fatto del martirio ha avuto sulla diffusione della Chiesa primitiva. Ciò è troppo noto perchè se ne debba parlare qui più a lungo. Ma Calvino fa risaltare ancor un altro motivo, non più storico: essere martire significa assicurarsi la gloria eterna ! E numerose testimonianze della Chiesa primitiva sono d'accordo con lui. Per sua stessa confessione il martire è trasportato nel mondo di là e oramai è Cristo che parla in lui. Sulla sua morte vengono intonati inni; il suo sangue è capace come quello di Cristo di cancellare i peccati. Per questo si può essere ardentemente spinti verso il martirio, e lo scherno che i pagani riversano contro questa volonterosa disposizione alla morte, non fa che confermare la vivezza di tale impulso. Non è solo il coraggio personale ed eroico, che spinge a mettere a repentaglio la vita per la propria convinzione e che irradia di fulgida luce l'orrore del patimento e della morte; ma è l'impulso oggettivo, per cui la propria fede esige il martirio come coronamento finale. Non c'è prova più significativa di ciò, che la derisione con cui Tertulliano, verso la fine della vita, potè esprimersi in riguardo dei martiri cattolici: solo la verità della fede è guarentigia delle grazie del martirio.

* È qui liberamente riprodotta la relazione detta al « Congresso per la storia del cristianesimo » in onore di Alfredo Loisy, a Parigi, il 20 aprile 1927.

(1) Calvino, *In omnes novi testamenti epistolas commentarii*, ed. altera, vol. II, p. 80.

È noto che questa concezione del significato del martirio non si è formata solo nel secondo o terzo secolo cristiano. Ignazio ha, con ardenti parole, fatto simile professione nelle sue lettere; l'immagine di Stefano è circondata negli Atti degli Apostoli dall'aureola del martire; ed i racconti dei Vangeli rappresentano Gesù come l'esempio più alto e più grande del « fedele e vero testimone ». Storicamente si potrà andare più indietro. Per quanto la necessità del martirio fosse molto contestata dagli Ebrei, si è pure autorizzati di ritenere la religione ebraica, una religione di martirio. Come più tardi la Chiesa primitiva, anche essa rivestiva di pari splendore i martiri, che nelle lotte religiose del secondo secolo a.C. furono sacrificati per la loro fede. Perciò la questione diretta a stabilire le reali condizioni che determinano la concezione religiosa del martirio, non potrà essere altrimenti risolta, che ricercando anzitutto nelle testimonianze ebraiche il senso e le origini del martirio stesso (1).

I.

Nella concezione del martirio coincidono due grandi ordini d'idee, che fanno capo rispettivamente all'idea del significato religioso della sofferenza e all'idea della necessità tempestiva della professione di fede. Il martire confessa in primo luogo la sua fede o il suo Dio con la sua parola. Così esso si costituisce il difensore di Dio sulla terra, onde allo sguardo si offre la visione come di un dibattimento giudiziario in cui l'unico Dio sta contro altri dèi e il martire contro uomini e popoli. Questo pensiero è espresso chiaramente nel Deutero-Isaia, il creatore dell'idea del martirio nel Giudaismo (XLIII, 9 seg.):

> S'adunino tutte assieme le nazioni,
> si riuniscano i popoli!
> Chi fra loro può annunciar queste cose
> e farci udire delle predizioni antiche?
> Producano i loro testimoni e stabiliscano il loro diritto,
> affinchè, dopo averli uditi, si dica « E' vero »!
> I miei testimoni siete voi, dice l'Eterno,
> voi, e il mio servo ch'io ho scelto.

(1) V. in argomento recentemente Fr. Dornseiff, nell'« Archiv für Religionswissenschaft » 22, 133 e ss., e ivi l'ulteriore letteratura.

Già qui è compreso il pensiero, che Javeh ha prescelto questo popolo di fra gli altri e che nessun altro come questo è legato a lui e sta sotto la protezione della sua potenza e della pienezza della sua grazia. Così, essere il testimone di Dio significa essere da lui eletto in modo del tutto particolare; e questa elezione crea l'essere religioso del popolo. Nessun motivo storico è più la ragione determinante dell'elezione alla testimonianza: « Io ti ho tratto a me per pura bontà ! » Così la costituzione del popolo si basa su un atto infinito ed eterno di Dio.

Questa concezione si distingue nettamente da quella della profezia israelitica. Non si riporta più infine ad una storia precedente, nè isola più questo unico popolo, ma lo considera solo in rapporto alla totalità dei popoli. Questa concezione è resa possibile solamente dall' idea che il Dio d'Israele è con assoluta certezza l'universale reggitore delle sorti dei popoli. Ma l'idea della testimonianza collega in modo particolare l'esistenza e la storia di questo popolo eletto con quelle di tutti gli altri popoli. Fra questi, esso è il popolo dolorante e perseguitato. E questo dolore non è un processo vendicativo di peccati anteriori, o almeno non lo è in primo luogo, ma, con particolare risalto, e appare come immeritato e soltanto è determinato dall'elezione alla testimonianza. Così le due nozioni, quella del testimoniare e quella del soffrire, vengono messe in un rapporto inscindibile, nel quale trapela sotto un universale punto di vista, la vecchia questione del significato del dolore a vantaggio del popolo. Ma può dirsi la questione risolta con lo stabilire tale rapporto? Certo lo sarebbe, se il destino eminentemente religioso e storico del popolo, di esser cioè testimone perchè soffre, e di soffrire perchè è testimone, fosse l'espressione di un rapporto universale e fondamentale. L'esistenza del mondo e lo svolgimento della storia debbono in tutte le loro manifestazioni esteriori come anche nella loro tendenza immanente essere in contrapposizione con la volontà e con l'essenza di Dio. La correlazione dunque fra testimoniare e soffrire viene così fondata su una metafisica dei due mondi, che sono costantemente in lotta tra loro, lotta che è la storia di questo mondo e che viene condotta a fine mercè l'esistenza di questo popolo eletto da Dio. In tale presupposto è necessario che il principio e il fatto della esistenza di simile popolo siano stabiliti nella testimonianza e

che ad esso si ricolleghi sempre di nuovo il dato della sofferenza storica, e che i due elementi, legati in una indissolubile correlazione, acquistino un significato ammonitore per la totalità dei popoli.

A questa triplice connessione che determina stabilmente la nozione del martirio si aggiunge infine un motivo storico di importante conseguenza. Se l'esistenza religiosa del popolo non poggia più soltanto sui fatti specifici della storia passata, bensì sull'eterno intendimento divino, che unisce nettamente quel passato e il presente a uno splendido avvenire, allora è affidato a questo popolo l'immane compito di conservare attraverso la storia il senso di questa elezione e di votarsi ad essa. Che questo compito non sia stato tuttavia capito dal popolo, il quale rimane «ostinato», lo ha detto abbastanza spesso il Deutero-Isaia; e nondimeno è rimasta ferma l'idea della testimonianza come volontà divina. E ad essa deve corrispondere una singolare funzione di selezione. Dove l'intenzione della lezione divina coincide con la realtà dell'esistenza storica, là la testimonianza è interamente data; invece manca là dove i due elementi sono disgiunti. Da ciò si capisce come la figura del «servo di Jahvè» oscilla stranamente fra l'individuo e la collettività. E' profondamente radicata nella nozione della testimonianza e ne sprigiona in parte la cosidetta tendenza individualistica caratteristica della religiosità del tardo giudaismo.

II.

Così la concezione del testimone implica il costante riferimento alle tre forze costitutive della fede ebraica, e cioè a Dio, ai popoli e alla propria comunità. I tempi posteriori non si sono più attenuti così rigidamente alla grande concezione del Deutero-Isaia, secondo il quale il popolo nella sua totalità era il portatore di questo volere divino. Anzitutto prende forma concreta la nozione della testimonianza: Dio ha pronunciato la sua testimonianza nella storia del popolo. Essa è affidata ai privilegi religiosi di un sacro passato, e prima di tutto alla legge e alla rivelazione. Ecco il pensiero fondamentale della riforma di Esra e di Neemia: l'idea che conduce al canone delle Sacre Scritture, le quali non sono solo un testamento storico, bensì un principio di fede informatore della storia. E gli uomini danno testimonianza solo a gloria di Dio,

quando nel pensiero e negli atti si attengono alle norme di questa sacra « testimonianza » sicchè non il popolo, come entità, può essere più il testimone storico concreto, bensì può esserlo solamente il singolo « giusto »: onde dovrebbe dirsi non essere altro la testimonianza che l'attestazione della fede sostenuta durante tutta la vita. Questa opinione prevalse fino ai tardi tempi. Rabbi Akiba confessa sulla via del patibolo e durante la tortura del carnefice, che solo ora capisce cosa voglia dire amare Dio con tutto il cuore (1). Questa parola non è possibile che quando il patimento e la morte per la fede integrano intieramente la testimonianza della fede nel senso stretto. Anche sotto questo riguardo il dolore e la fede, la condotta esteriore e il sentimento intimo sono legati così insolubilmente tra loro, che l'uno non potrebbe sussistere senza l'altro. Credere vuol dire soffrire e la sofferenza attesta la fede; e la connessione di entrambi è soltanto possibile qualora si creda che il mondo e la vita implicano un retaggio dolorosamente contrastato, e che potrà raggiungersi la magnificenza di una esistenza inoppugnabile solo « alla fine dei giorni ». Così anche nell'epoca escatologica rimane ai martiri della fede una particolare perfezione (Dan. XII 3):

> E i savi risplenderanno come lo splendore della distesa celeste
> E quelli che ne avranno condotti molti alla giustizia, riplenderanno come le stelle, in sempiterno.

Nel destino del martire si riassume dunque il destino del popolo. Come parte di questo egli è l'esponente del suo destino storico e religioso, per il quale il più vilipeso e il più perseguitato fra tutti i popoli è nello stesso tempo quello eletto da Dio. La limpida verità di questo pensiero si è progressivamente concentrata nel singolo. Ancora in molti salmi dell'età post-esilica si canta col lamento del dolore anche la preghiera di essere liberati da questo dolore: « ond'io non sia confuso » (2). In tutte le consimili espressioni, la storia universale sempre appare come il giudizio universale, e la tendenza che vi si riscontra pare legata all'ordine possente delle leggi morali e religiose, per cui permane viva la speranza, che nel

---

(1) Berachoth, 61 b.

(2) Sall. 25, 3; 69, 7; 119, 36. 80. 116. Sir. 24, 22; 51. 18 e *passim*.

corso della propria vita o nella storia del popolo, si sciolga una volta l'illogica antinomia fra fede e dolore. Se anche la morte si può considerare come esigenza e compimento della fede, come nell'esempio di Akiba, allora questo pensiero significa che il cerchio della vita e della storia è incapace di sciogliere tale antinomia, ma che con altrettanta certezza, nell'al di là, la fede si risolverà in un inoffuscabile splendore. Così la morte del « giusto », in base ad una metafisica di quell'altro mondo, determina già nel Deutero-Isaia la nozione del martirio come un ponte che conduce ad un regno di pace assoluta (1). Nella Sapienza è espressa questa idea con belle parole (III, 1-7):

La vita dei giusti è nelle mani di Dio,
e i tormenti non li raggiungeranno.
Agli occhi degli insensati paiono finiti;
e la loro uscita è valutata una iattura
e la loro dipartita un annullamento.
Invece sono nella pace...
Dopo che essi sono stati un po' provati,
riceveranno una insigne ricompensa.....
Nel giorno del guiderdone risplenderanno
simili alla fiamma che balena nel canneto.

Forse tale nozione si potrebbe fare risalire alla credenza ellenistica dell'immortalità, ma essa è altrettanto confermata in noti passi di Apocalissi giudaiche che qui non possiamo nominare singolarmente (2) e risulta necessariamente dalla suesposta concezione fondamentale. Pare che le guerre maccabaiche abbiano offerto il motivo storico per fare rivivere. con rinnovato vigore, questa formola più profonda della nozione del martirio. Essa ha trovato la sua espressione chiara e popolare nelle varie commo-

(1) Si riconnette qui il collegamento del martirio con la nozione della risurrezione, che non è orientata verso l'idea del giudizio universale. Appare in Dan. 12, 2 s.; nettamente in II Macc. e nella Apoc. canonica. Giuseppe ne fa testimonianza per gli Esseni (*Guerra* II, 152 ss.); Tacito in generale: « animos proelio aut supplicio peremptorum aeternos putant » (*Hist.* V. 5). Cfr. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 642, n. 82 e Bousset, *Religion des Judentums*, 3 Aufl. 270.

(2) Oltre gli esempi ulteriormente allegati, v. Apoc. di Esra, 8, 27 (III. 23. 9 Violet) Bar. 52. 5 (V. 7. 4. Violet); Enoch sl. 102-104.

venti e sublimi leggende, che d'ora in poi s' intrecciano intorno alle sorti dei martiri.

III.

Infatti si può dire a ragione che la religione giudaica è stata una religione di martirio (1). Simile fatto però toglie ai singoli martiri ogni peculiarità di condizione. Però quell'altro motivo che è inerente alla nozione del martirio, cioè il momento della testimonianza, li innalza al di sopra della comunità dei pii. Il testimone sta fra il pro e il contra di un processo giudiziario. L'accusa non è rivolta a lui, bensì alla fede ch'egli nutre e a Dio, dal quale è sostenuto. Quindi, in questo dibattito, come ora meglio si comprende, egli diviene il difensore di Dio sulla terra; e poichè la causa investe Dio e la parola sua, così alla fin fine non può essere guidata che dalle parole di Dio. Perciò il Salmista prega (CXIX, 41):

vengano su me le tue benignità, o Eterno,
e la tua salvezza, secondo la tua parola.
E avrò di che rispondere a chi mi fa vituperio,
perchè confido nella tua parola....
Non togliere dalla mia bocca la parola della verità
perchè ho speranza nei tuoi precetti.
Parlerò delle tue testimonianze davanti ai re
e non sarò svergognato.

Chi dunque ha da dare testimonianza contro il « vituperatore » deve domandare la grazia di Dio, per potere rispondere. Il testimone è dunque sotto la diretta rivelazione di Dio, e il luogo dove compie la proclamazione, è il tribunale del mondo, « i Re ». Non la parola umana è posta a base del suo discorso, ma « la voce della verità », e quelle che egli annunzia sono le testimonianze di Dio. La vecchia concezione del Deutero-Isaia è conservata qui in una peculiare trasformazione. Il testimone poi sta come fra due mondi, al cospetto di quello terreste e sotto la diretta protezione di quello divino. Per la sua esistenza appartiene ancora al primo mondo, ma la testimonianza non è più la sua propria, egli è soltanto il portatore delle testimonianze divine. Qui di nuovo traspare una me-

(1) Bousset, *Religion des Judentums*, 3. 74.
(2) *Asc. Is.*, 5, 12 ss.; 6, 10 ss.

tafisica di due mondi; sotto il potere dell'uno, si mette di fronte al vituperio ed all'oltraggio dell'altro. Divenuto così il messaggero e il testimone di quell'altro mondo, non può più avere una sorte diversa; tutto ciò che gli accade è necessario per divina volontà, costituisce l'atto della sua fede e della sua testimonianza o meglio l'atto della grazia divina: e il suo patimento e più ancora la sua morte vengono glorificati dallo sfolgorio del divino splendore. Così l'Ascensione di Isaia narra come egli parlò in presenza del popolo e del re con « lo spirito santo » e da attestazioni anch'esse di indubbia provenienza giudaica derivano le relazioni glorificanti del II e IV libro dei Maccabei sul martirio, come espressione di concetti originarii giudaici, per quanto l'immagine del « saggio » giudaico – è questo il nome che Daniele dà al martire – sia disegnata coi tratti dell'ideale della saggezza stoica. Ne risulta una connessione netta: nel soffrire e nel testimoniare il martire sta sotto l'abbondante grazia divina, che lo innalza al di sopra della cerchia dei fedeli, e lo fa portatore visibile della rivelazione divina. In lui si incarna la vecchia legge della fede giudaica, conforme alla quale Dio elegge il vilipeso e il maltrattato, che da singolo esperimenta — in una realizzazione che lo trasporta attraverso il dolore e la morte alla più ampia liberazione — il destino divino del popolo, che sa di essere eletto da Dio, perchè è vilipeso fra i popoli, e perchè sopporta fieramente l'odio del mondo, chè per tale segno è sicuro della grazia e della testimonianza di Dio. Ed è perciò che il luogo in cui si compie questa testimonianza e dimostrazione della grazia divina nel soffrire e nel testimoniare, non è mai delimitato. Non sono le insidie e le sofferenze della vita giornaliera che danno al pio l'impronta del martire. Il suo tribunale, è il pubblico del gran mondo empio, sono i re, i principi, le autorità, i popoli. Nel Deutero-Isaia un tribunale pagano era originariamente il solo luogo possibile e adatto per il martirio. Dopo le guerre maccabaiche, che misero in uno stretto rapporto le sfere dirigenti del popolo giudaico con i nemici della fede e del popolo pagani, il tribunale è ugualmente il pubblico delle autorità giudaiche. E in alcune parole ben note di Gesù, tutti e due i tribunali appaiono come i persecutori dei credenti (1).

(1) *Mc.* 13, 9 s. e paralleli.

IV.

Da questo stato di cose deriva una serie di conseguenze molto significative per il carattere della fede giudaica e del cristianesimo primitivo.

Col martirio del singolo pio si compie tipicamente il destino religioso e storico della comunità cui egli appartiene. Così il martire è collocato in quella posizione ideologica che è caratteristica per l'evoluzione di questa storia, come per tutte le storie terrene, e che alla fine si rivela per mezzo di un atto di Dio. In altre parole, il martirio si muove sotto un determinato punto di vista escatologico. Come il popolo o la comunità corre attraverso una storia piena di pene e di dolore verso una splendida divina perfezione, così anche il martire attraverso i patimenti e la morte va all' immediata gloria divina. Perciò sono specialmente i martiri che devono pregare per la venuta della fine dei giorni. La loro morte non avrebbe senso, se non fosse il suggello della certezza che la fine porterà l'esaltazione del popolo o della comunità (1).

Come con l'avvenire, così il destino del martire è altrettanto collegato con il passato. In tutti i luoghi e in tutti i tempi i sofferenti e i perseguitati sono i messaggeri ed i testimoni di Dio. Come ora i martiti subiscono il loro destino, così l'hanno sofferto un giorno i profeti: e alla schiera dei testimoni di Dio del tempo presente si mescola la schiera dei testimoni del tempo passato « da Abele il giusto, fino a Zaccaria, il figlio di Barachia » (2). Perchè è la stessa divina volontà che unifica le rivelazioni divine fatte ai profeti con quelle partecipate ai martiri. Così si spiega come i profeti fossero martiri come p. es. Isaia, e che i martiri siano profeti. Perciò Gesù può dire: « Beati voi quando vi odiano gli uomini....siate contenti quel giorno ed esultate...., perchè così fecero ai profeti i loro padri ! » Sono parole suggerite non dal fatto storico del comune dolore, bensì da una intima esigenza religiosa.

Infine il martire è doppiamente legato con il presente . Il « mondo » gli appare nella sua forma completamente empia, e non è per caso che Beliar spinge i primi del popolo, nell'Ascensione di Isaia, per consegnarli alla morte (3). Da ultimo, poteri divini e anti-

(1) *Enoch sl.*, 47. 2 ; *Apoc.* 6, 9 ; 17. 6 ; 18, 24 ; cfr. il mio «*Kommentar*» *ad loc.*
(2) Così per esempio anche l'*Ap.* 17, 6 e 10. 9.
(3) *Asc. Is.* 5. 1.

divini si contendono il testimone, come faranno alla fine dei giorni per il dominio del mondo. Così il martire scopre il « mondo » nella sua antitesi demoniaca contro la fede. E nello stesso tempo rivela il popolo o la comunità cui appartiene, come la comunità degli eletti di Dio; solo perchè appartiene a questa, è aperta a lui la via del martirio. Che nel suo martirio Dio gli faccia la grazia delle sue « credenziali » è possibile solo perchè Dio ha scelto questa intera comunità storica. Così il martire diviene il rappresentante di questa comunità e in fine dei conti è ad essa che spetta la grazia di cui egli è partecipe. Perciò molte attestazioni giudaiche parlano dei meriti dei martiri, che ridondano a favore del popolo:

> Non badare ai trascorsi dei tuo popolo:
> ma a coloro che ora fedelmente ti servono.
> Non riguardare il delitto degli empi;
> ma coloro che fra le pene custodirono la tua testimonianza (1).

Così le tre potenze il cui concreto rapporto caratterizza il genio della fede giudaica, determinano anche la posizione del martire. Esso è il difensore di Dio, è il rappresentante della comunità al tribunale di questo mondo empio, accusatore e persecutore, e sta con il suo patimento e con la sua testimonianza nell'eterno piano di una rivelazione divina, la cui raffigurazione riempie il passato e l'avvenire escatologico e che si avvera per mezzo della sua persona nel sacro momento del martirio.

V.

Il giudaismo normativo dei tempi di Gesù non ha più conservato in tutta la sua schiettezza questo concetto del martirio. Questo s'incrocia abbastanza spesso con l'altro motivo, che l' ira di Dio provocata dai peccati commessi dal popolo si manifesta nel patimento e nella morte del martire e ne viene placata (2). Però la tendenza glorificante rimane spesso abbastanza evidente in molte leggende giudaiche di martiri; e una strana associazione di queste due zone d'idee — di cui una basa

(1) *Apoc. di Esra*, 8. 27 (III. 23. 9 Violet).
(2) Una folla di esempi in Bousset, *Religion des Judentums*, 190.

il martirio su una colpa storica del popolo, e l'altra su una colpa eterna del mondo — pare essere il presupposto dell' idea paolina a proposito della morte espiatoria di Cristo, in virtù della quale l'ira di Dio è finalmente placata e l'amore di Dio si è definitivamente rivelato. Intanto il Giudaismo ufficiale ha, pare, fatto passare in seconda linea il concetto della necessità del martirio ; ne sono prova le discussioni sopravvenute per stabilire se il rispetto dei comandamenti della fede debba anteporsi o meno a quello della conservazione della propria vita (1). Anche esso conosce degli esempi eroici di martiri, ma sembra avere prevalso il concetto dell'adattamento alle necessità storiche inerenti alla coesistenza « fra i popoli ».

Molto più vivi sono l'aspirazione al martirio e il pensiero di esso nel cristianesimo primitivo, fino dai suoi primordi. Già il messaggio di Gesù, e forse anche già quello del Battista, contengono ben chiaramente tutti i motivi che determinano la nozione del martirio giudaico : anzi qui sono esposti nella loro purezza fondamentale e sono raccolti in una ardente unità. Perchè la già menzionata promessa di beatitudine ai vituperati e perseguitati è tutta ricolma di questo giubilo del martirio. E non solo si trova qui l'aggiunta: « e così fecero i loro padri ai profeti »: ma è chiaramente detto che tutti i messaggeri divini, che antecedentemente vennero e che ancora verranno, a cominciare da Abele, il prototipo di tutti i martiri (2), saranno perseguitati e uccisi. Perciò Gerusalemme è la città, « che uccide i profeti e lapida quelli che le sono mandati » (3). Queste parole sono informate alla stessa concezione fondamentale, che informa le nozioni martirologiche del tardo Giudaismo; la storia umana, in questo caso quella del popolo giudaico e della sua capitale, è la forza prima che si rivela sempre contraria a tutti i portatori dei messaggi divini. E questo contrasto è legge sacra, di cui così parlano le Scritture

---

(1) Cfr. Strack-Billerbeck, *Kommentar zu Matth.*, 5, 10. I, 221 e s.

(2) Mt. 23, 35 ; così anche *Test. Abr.* Rec. A. c. 13 (ed. James, *Texts and Studies*, II, 2, 1892, 91 e s.). V. anche Ebr. 12, 24 (11. 4).

(3) Parimenti Pesiqt. Rob. 26 s. 1290 ; « Geremia disse al Signore : io non posso piú profetare ; poichè qual profeta sorgerebbe per loro, che essi non cercherebbero di uccidere? »

Sacre: « In verità vi dico che è venuto anche Elia, e gli fecero quel che volevano, come sta scritto ». Perciò il martire è sicuro dell'aiuto divino; non è lui che dà testimonianza nell'ora della persecuzione, bensì lo Spirito per lui e per mezzo suo: « Non vi curate, di ciò che avrete a dire, ma dite quel che vi sarà dato in quello istante: perchè non siete voi che parlate, ma lo Spirito Santo ». Perciò i fedeli debbono render conto davanti al grande tribunale del popolo e dei popoli e debbono soffrire: « Sarete consegnati ai tribunali e nelle sinagoghe sarete battuti e sarete fatti comparire davanti ai govenatori e ai re ».

E questo «comparire» è, nel senso più stretto, una testimonianza per loro. Perciò la previsione dei patimenti costituisce un tratto costante e impresciudibile nel messaggio di Gesù. Perciò il fatto del suo patimento e della sua morte è considerato ed è descritto come l'esempio più alto fra i martiri del Cristianesimo primitivo.

Tutti questi detti e pensieri non si basano mai su determinate esperienze storiche di una comunità, ma sulla consapevolezza di una permanente antitesi fra fede e storia, Dio e mondo; chè non si parla di fatti storici, bensì di un principio religioso che si spinge verso la realizzazione e che comprende la necessità del martirio come unica ed esemplare sua proiezione, e che era già premesso nelle vecchie concezioni giudaiche.

VI.

Non sempre questa duplice cerchia di concezioni che accompagnano e caratterizzano la nozione del martirio si è costituita e fusa in unità. La beatitudine della sofferenza potè da sola saturare la fede del cristianesimo primitivo e spesso da sola l'ha saturata, come la serenità dell'annuncio. Per abbracciarle sotto una idea, occorreva l'esterna temperie storica. La quale si verificò specificamente quando la situazione concreta dei credenti a causa della loro fede si delineò al cospetto del foro pubblico delle autorità giudaiche o pagane come quella di perseguitati e di accusati. Anche allora, come già alla morte di Gesù, i segni divini servirono di sfondo alla testimonianza dei suoi seguaci dinanzi al Sinedrio: « la terra tremò e tutti furono riempiti di Spirito Santo ». Pietro e Paolo imprigionati sono da un angelo fatti evadere dal loro carcere. La concezione del martirio traspare

nella maniera più completa nel racconto di Stefano. Il suo gran discorso — di gran lunga il più ampio negli Atti degli Apostoli — spiega il significato della storia manodotta da Dio, che il martire sanziona attualmente con la parola e con l'esempio, riportandosi agli esempi insigni della precedente storia di Israele, come alla permanente e sempre nuova testimonianza di Dio a suffragio del duello fra Dio e la massa. La morte del martire è avvolta nella gloria. Egli vede i cieli aperti. Stefano è assurto alla dignità di profeta e di veggente, dinanzi agli occhi del quale sono dischiusi i misteri dell'al di là e, com'è è detto con frase tipica, Cristo stante alla destra del Padre, pronto a riceverlo e a introdurlo nel Regno dell'eterna perfezione.

In due scritti del Nuovo Testamento la nozione del martirio ha trovato la piena costituzione ed enucleazione dei suoi presupposti. Il primo è la lettera ai Filippesi (1). Paolo dice qui con incisive parole che « le sue catene sono diventate una rivelazione in Cristo » e aggiunge anche la menzione del luogo, che innalza la prova al valore di esempio pubblico di un martirio nel significato più rigido. Si tratta di « tutto il pretorio »: con che vengono certamente indicati i poteri giudiziari, dinanzi al cui cospetto Paolo ha dato « testimonianza ». Egli è sotto « l'assistenza dello spirito di Gesù Cristo » come in un ambito sacro. E' il vero « pneumatico » : e perciò scopre nell'ora della testimonianza e della pena una intima colleganza con Cristo, nella vita e nell'opera. Perciò può dire : « per me la vita, anche questa vita di martire, è Cristo, e il morire, guadagno. » E può agognare che il suo morire gli conferisca l'eterna comunanza con Cristo. In pari tempo però egli può proclamare che « il Signore è vicino. » Nè le due aspettative, quella del martirio e quella escatologica, sono in contraddizione. Chè è proprio la speranza nella venuta del Signore che dà al martirio un significato e una grazia. Il martirio stesso anzi è indizio dell'imminente fine. Come l'apostolo del resto, anche la comunità è nel martirio. Per questo la lettera non si diffonde in insegnamenti : la presenza della pena e della

(1) V. su quel che segue il mio imminente commento a Fil. e il precedente commento all'Apocalisse.

testimonianza è in sè una sufficiente dottrina e se qualcosa manca, Dio stesso lo rivelerà, nella stessa presenzialità del martirio. Per questo Paolo non impartisce che una esortazione, esortazione di martire a martiri, al cui centro sta il grande ed eternamente valido esempio della « fedele e veritiera testimonianza »: Cristo. Per cui il *locus classicus* della primitiva cristologia non rappresenta una digressione, bensì il vertice e l'argomento principe di tutta la parenesi, che vi trova la sua suprema chiarificazione. E per cui pure può nuovamente risuonare il grido della gioia, della gioia del martirio. Tutta la lettera è pervasa da un'intima fiamma di cordialità, che trascende il vincolo personale e trae la sua forza dalla comunanza nel destino e nella grazia, la quale avvince insieme, a distanza, l'apostolo e la chiesa.

Il secondo scritto « di martirio » del Nuovo Testamento è l'apocalissi giovannea, dove le tradizioni giudaiche sono ravvalorate e rivestite di nuovo valore come in nessun altro documento del cristianesimo primitivo. Le parole con le quali essa celebra la beatitudine del martirio, siano i macarismi, come a principio nelle lettere, a mezzo o alla fine del libro, siano gli inni che accompagnano lo spiegamento del dramma escatologico, appartengono al novero di quelle che hanno più profondamente improntato la coscienza cristiana. Esse stanno ad esprimere con la massima forza la vecchia e la nuova fede circa la dignità del martirio. Esser martire è qui altamente proclamato essere privilegiato da Dio, essere profeta e ricolmo di sapienza. A lui viene assegnata la corona della vita e dell'eterna perfezione. Con la quale, alla fine dei tempi, è collegata la perfezione della comunità. Lo scenario terrificante della fine dei tempi è dominato dalle immagini del passaggio dei martiri, attraverso la pena e la morte, verso la beatitudine. Nessun contrasto fra questa perfezione individuale e quella perfezione escatologica. Poichè ciascun martire è in tal guisa collegato alla speranza dell'epilogo escatologico del quale egli, mercè la propria testimonianza, affretta l'avvento; e viceversa la comunità trova nel martirio del singolo la garanzia del sopravveniente termine del Regno. Per questo i martiri invocano il giudizio del mondo, la cui più enorme colpa è « l'aver bevuto il sangue dei profeti e dei santi». Gli avvenimenti

della fine sono così pertanto insieme segni di quel che si deve presentemente compiere nel singolo martire.

Così si è venuta svolgendo un'ampia concezione dal martirio. Essa poggia sul contrasto « giovanneo » fra storia e fede, fra gli istinti terreni e l'economia di Dio. Simile contrasto è l'insormontabile limite della fede nello spazio e nel tempo: è la sostanza del suo concetto. Implica pertanto la necessità della sofferenza e della morte per la fede, non tanto come prova di un eroismo personale, bensì come compimento di un concreto dovere e come esperienza di una grazia divina. Se collettivamete il contrasto si risolve nella catastrofe escatologica, individualmente porta al martirio. La nozione del martirio vale aperta ed esemplare testimonianza « dell' imminente contrasto ».

Il martire sta sotto la manifesta grazia di Dio: in termini paolini, « l'amministrazione dello spirito di Gesù Cristo » è su di lui. Al cospetto della comunità, egli appare, con i suoi patimenti, come l'attuazione personale della norma onde essa è vincolata e il pegno della futura vittoria; e al cospetto del mondo empio, come il segno della sua irreconciliabilità con Dio. In lui pertanto la ricapitolazione delle tre forze in che è il significato della storia: Dio, la comunità, il mondo; il terreno dell'immanente lotta fra loro. Se egli col suo essere appartiene ancora al mondo, è in realtà fuori del suo ambito, fuori anche della cerchia della comunità: è sotto l'azione diretta della grazia divina.

Con Paolo e con Giovanni simile concezione non è pervenuta ad un termine, essendo condizionata da tutte le sostruzioni della primitiva fede cristiana. Essa riecheggia ancora in una nota frase delle Pastorali (II Tim. IV,16-18), e nelle lettere di sant'Ignazio. Da essa la chiesa attinge sempre nuovo vigore per la sua vittoria nel mondo.

Breslavia, Università.

Ernesto Lohmeyer

ETICA ED ESCATOLOGIA IN MARCIONE

« Ascoltate, peccatori, e voi pure che ancor non lo siete perchè possiate diventarlo. E' stato ritrovato un Dio migliore del nostro, che non colpisce, non s'adira, non si vendica, a causa del quale nessun fuoco brucia nella Gehenna, per il quale nessun stridore di denti agghiaccia nelle tenebre esteriori: è solamente buono. E del resto proibisce di peccare, ma solo a parole:.. infatti non vuole il timore (1) ». L'immagine di questo Dio così difforme dalla concezione tradizionale non poteva mancare di suscitare la vena satirica di Tertulliano, che per ben cinque libri non risparmia a Marcione, l'inventore di questo nuovo modo di considerare la divinità, epiteti faceti e grossolani, pungenti ironie, sarcasmi sanguinosi. Se Dio non si deve temere, soggiunge, il retore, rivolto all'eretico di Sinope, perchè non pecchi ? « ....quid non in omnem libidinem ebullis?... Quid non frequentas tam sollemnes voluptates circi furentis et caveae saevientis et scenae lascivientis ? Quid non et in persecutionibus, statim oblata acerra, animam negatione lucraris ? Absit, inquis, absit » (2).

L'incisiva risposta del maestro pontico ha avuto recentemente l'onore di essere definita da Adolfo von Harnack, nella sua monografia su Marcione (3), libro ormai fondamentale per chi s'accinga a studiare l'enigmatica figura dell'eretico, un documento storico religioso di prim'ordine (4) L'Harnack infatti, dopo aver con un minuto e paziente lavorio raccolto i *disiecta membra* delle fonti marcionite attraverso i testi della polemica ecclesiastica dal II

(1) Tertulliani *Adversus Marcionem*, I 27. Ed. Kroymann, nel « Corpus » di Vienna.'

(2) I. 27.

(3) Marcion, *Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig, 1924.

(4) *Op. cit.*, pag. 175 « Jenes, absit, absit ist ein religionsgeschichtliches Document ersten Rangs ».

al VII secolo e dopo averci restituito con una mirabile penetrazione il canone marcionitico, ha tentato anche di interpretare storicamente e filosoficamente, alla luce delle condizioni della vita cristiana nel secondo secolo, il messaggio di pace e di amore universale, soggiacente all'insegnamento di Marcione. Senza entrare nei particolori della lunga esposizione del pensiero marcionitico, quale appare nella ricostruzione dello Harnack, del resto già ampiamente discussa (1), a noi preme soltanto porre in rilievo i risultati fondamentali a cui giunge l'insigne studioso. Eccoli per sommi capi.

Tutto compenetrato della novità assoluta della predicazione di Gesù di fronte alle dottrine del Vecchio Testamento, Marcione scinde violentemente le due economie, quella della Legge e del Vangelo, l'una manifestazione di un Dio inferiore, violento e collerico, giusto ma senza misericordia, quindi malvagio, l'altra rivelazione improvvisa di un Dio straniero, sconosciuto, mite, placido, la cui nota caratteristica é un'infinita bontà. Al Dio dei Giudei appartiene la creazione, opera malvagia, come il principio da cui deriva. In che modo gli uomini possono sottrarsi al giogo del Dio inferiore e della materia ?

Aderendo al Dio buono, rivelatosi nel Cristo nel XV anno del regno di Tiberio con la predicazione a Cafarnao.

Ma nonostante la rivelazione del Dio dell'amore e del codice della sua bontà, il Vangelo, la Chiesa accetta ancora la tradizione del Vecchio Testamento e identifica il Dio degli Ebrei con il proprio. S. Paolo per primo ha messo in luce a chiare note nelle sue epistole il dissidio permanente tra la concezione cristiana della vita e lo spirito giudaizzante, tra la Legge e il Vangelo; egli è l'unico vero seguace del Cristo, e dal Cristo ha ricevuto la missione di ricondurre la società cristiana alla verità assoluta del Vangelo, adulterato e falsato dai giudaizzanti e dagli pseudo-Apostoli. Ma anche Paolo a sua volta è stato vinto: come il Vangelo di Cristo ha subìto l'onta delle manipolazioni giudaiche, così pure l'annunzio di

(1) Il v. Harnack stesso ha passato in rassegna le recensioni consacrate al suo volume, ribattendone le osservazioni: *Neue Studien zu Marcion*. Leipzig, Hinrichj, 1923.

Paolo non è riuscito ad essere immune dalle interpolazioni dei rappresentanti dello spirito legalistico.

Spetta a Marcione il compito di riportare la predicazione cristiana alla primitiva purezza: ed ecco spiegata la sua opera biblica. Marcione compie la revisione dei testi cui è affidato il messaggio cristiano, con metodi, si direbbe, moderni; egli è insieme un critico e un filologo: sopprime senza esitare ciò che gli sembra interpolazione, affida la predicazione del Cristo ad un'unica fonte, il Vangelo di Luca, riduce a dieci lettere l'epistolario di Paolo, col ritenere spurie le due Pastorali e la lettera agli Ebrei. A coronare il suo lavoro esegetico egli redige le « Antitesi », che costituiscono la giustificazione teorico-pratica della sua critica neo-testamentaria ed insieme delle sue teorie antinomistiche. La dicotomia tra il Vecchio e il Nuovo Testamento è dunque alla base del sistema marcionita. La legge è complice del peccato; liberarsi dalla legge e quindi dal Creatore, significa aderire al Vangelo, aderire a Cristo, aderire a Dio che è poi Cristo stesso. Ma che cosa implica quest'opzione?

Null'altro che un atto di fede nei meriti di Cristo redentore. Il problema della salvezza è risolto quindi mediante la fede. Per un atto di fede infatti sono salvati nella discesa agli Inferi i peggiori tra i peccatori della tradizione del Vecchio Testamento, mentre agli occhi del Cristo di Marcione a nulla giova la giustizia di Abramo e degli altri patriarchi; mercè la fede i seguaci di Marcione, già redenti e facenti parte della βασιλεία τοῦ θεοῦ, possono impunemente sfidare le sofferenze terrene, essi i perseguitati del Dio creatore, i disgraziati, gli esseri infimi della società, *commiserones* et *coodibiles*. In virtù di un atto di fede Marcione può rispondere alla sardonica domanda di Tertulliano: « perchè non pecchi? » « absit, absit. »

Chi è toccato dall'amore assoluto è già salvo; e, tratto in una sfera in cui non giunge più la presa della materia e della legalità, non ha più bisogno di una specifica morale. La fede in Cristo è tutto. I peccatori sono i non credenti. Ma qual differenza vi sarà alla fine del mondo, tra i peccatori e i fedeli della dottrina del Cristo? Il Dio buono, per la sua stessa bontà, non può nè giudicare, nè punire; può bensì abbandonare al loro destino i malvagi, che allontanati dal

suo cospetto, cadono in preda al fuoco del Creatore. I figli del Dio migliore invece si trasformano nella sostanza degli angeli – naturalmente risorgono le sole anime perchè Marcione nega la risurrezione dei corpi – e godono una vita eterna e spirituale. Ai giusti pre-cristiani poi è riserbata una condizione tollerabile, ma sempre negli inferi; la loro sopravvivenza è solamente temporanea, poichè il Creatore non possiede nulla di eterno, ed essi spariranno con l'annullamento del cosmo e dello stesso Dio creatore. Alla fine dei tempi rimane solo il Dio buono. Tali, i risultati essenziali della rievocazione del pensiero marcionita compiuta da Adolfo von Harnack.

Marcione appare dunque un dualista, in quanto, dalle diversità tra il V. e il N. Testamento, è tratto a postulare due divinità antitetiche sebbene l'una inferiore all'altra.

E' un iperpaolino in quanto muove il suo assalto alla tradizione del Vecchio Testamento, partendo dall'ambito di idee che avevano fatto formulare a Paolo nella lettera ai Galati il suo dissidio con le comunità giudaizzanti.

E' un eretico e un filologo, perchè primo affronta l'indagine testuale con preoccupazioni storiche, unicamente desideroso di portare alla sua purezza originaria il messaggio evangelico logorato dal processo della trasmissione. Il fatto centrale poi della sua riforma religiosa è costituito dalla soteriologia: la salvezza concepita come un atto di fede, indipendentemente dalle opere, chè l'ascetismo di Marcione mal si inserisce nel piano organico delle sue dottrine. Data questa raffigurazione della salvezza religiosa si comprende come per Marcione l'escatologia, che pure alla metà del II secolo era ancora la nota fondamentale dell'esperienza cristiana, assuma una funzione secondaria. Vi sono è vero un giudizio e una sanzione; ma il giudizio è semplicemente negativo, e premio o condanna sono già in anticipo conseguiti allorchè l'uomo formula o non formula, nell'intimità della propria coscienza, l'atto di fede nel Dio buono.

Innegabilmente l'interpretazione di Harnack è di una coerenza impeccabile. Ma chi abbia cercato di sottoporre le sue conclusioni al controllo diretto dei testi che egli ha raccolto con così sottile discernimento, non può sottrarsi all'impressione che qualche presupposto, i presupposti dell'«Essenza del Cristianesimo», abbiano

pesato sul profilo di Marcione che lo storico ha ricavato dalle fonti della tradizione eresiologica.

Crediamo quindi che il Marcione dello Harnack più che una sintesi definitiva costituisca un ottimo punto di partenza per indagare, con la pienezza dei mezzi forniteci dalla ricchezza del materiale raccolto, il grande conflitto di idee legato al nome dell'eretico pontico, conflitto molte volte ripetutosi nella storia del Cristianesimo.

Una ricerca simile ci sembra debba condursi isolando i vari aspetti del pensiero marcionita e studiandoli partitamente. E poichè chi voglia controllare su una pietra di paragone infallibile la molteplicità degli orientamenti del cristianesimo antico nell'ambito della comune esperienza religiosa, deve riportarsi al modo di concepire i rapporti fra etica ed escatologia, noi ci proponiamo qui di definire come Marcione si raffiguri il dramma escatologico e come delinei i suoi collegamenti col messaggio evangelico della palingenesi morale.

* * *

L'idea centrale della predicazione di Cristo è l'annunzio di un regno di beatitudine e di giustizia in contrapposizione a tutti i valori terreni, regno nettamente spirituale in perfetta antitesi con la concezione giudaica di un rinnovellamento politico-sociale compiuto da un Messia per la restaurazione finale del popolo d'Israele. Il regno di Cristo non implica dunque una palingenesi politica, ma un integrale rovesciamento di valori morali, intimo, profondo: la μετάνοια dei Vangeli sinottici. Il regno poi è già presente in quanto lo ha inaugurato Cristo, è perennemente attuantesi in quanto si attua in virtù della μετάνοια nel cuore degli uomini, è futuro in quanto il regno presente non è che la necessaria preparazione di quello definitivo, che si stabilirà alla fine del mondo con la venuta (παρουσία) del Cristo trionfante.

Orbene, se la predicazione del regno è elemento essenziale della buona novella, Marcione, che si proponeva di ricondurre il messaggio di Cristo alla primitiva purezza, e non riuscendo a concepirlo tramandato in quattro redazioni, si accingeva a restituirlo ad unità, non poteva trascurare, nella sua opera di revisione, il nucleo fondamentale della primitiva esperienza cristiana.

Marcione come si raffigurava e come concepiva il Regno concordemente annunziato nei Vangeli? Per dare una conveniente risposta al quesito non v'è che interrogare i testi che ci conservano, purtroppo frammentariamente, il pensiero marcionita.

Al cap. 33 del libro IV dell'*Adversus Marcionem* Tertulliano riferisce in proposito un inciso quanto mai istruttivo. Polemizzando con i marcioniti, che consideravano le parole di Cristo (Luca XVI. 16) come l'annunzio dell'abrogazione definitiva della Legge e dei Profeti, per opera di un'altra divinità, lo scrittore africano ne ribatte l'affermazione coll'ammettere che anche la chiesa riconosceva nella predicazione di Giovanni il limite oltre il quale cominciava il cristianesimo e finiva il giudaismo, senza però trarre da questa successione delle due economie quelle conseguenze che volevano vedervi i marcioniti; e incidentalmente è indotto a riferire qual fosse il Regno secondo questi eretici: « initiatio Evangelii, in quo est Dei regnum, Christus ipse» (1). Non si potrebbe in verità trovare una più chiara definizione del regno di Dio! Per Marcione il regno di Dio è il Vangelo, il quale a sua volta si identifica con il Cristo stesso; e Cristo è l'immediata (2) e improvvisa (3) rivelazione del Dio buono, così come la Legge, manifestazione tipica dello spirito religioso del Vecchio Testamento, è una stessa cosa con il Dio che l'ha promulgata e con il mondo (4) entro i cui confini materiali opera il Creatore. Il Dio buono, Cristo, il suo Vangelo, il suo Regno; il Dio

---

(1) « Possum iam colligere cur tanto aevo deus Marcionis fuerit in occulto. Expectabat, opinor, donec haec omnia disceret a Creatore. Didicit ergo usque ad Joannis tempora, atque ita exinde processit annuntiare regnum Dei, dicens: « Lex et prophetae usque ad Joannem, ex quo regnum Dei annuntiatur » (Luca XVI. 15). Quasi non et nos limitem quemdam agnoscamus Joannem, constitutum inter vetera et nova, ad quem desineret Judaismus et a quo inciperet Christianismus, non tamen ut ab alia virtute facta sit sedatio Legis et prophetarum et initiatio Evangelii, in quo est Dei regnum, Christus ipse ».

(2) *Adv. Marc.* I. 9. « Novum... ignotum... inauditum deum in vetere mundo et in vetere aevo et sub vetere deo... quem... Jesus Christus, et ille in veteribus nominibus novus, revelaverit, nec alius antehac... ». Idem. I. 19 « Deus noster, etsi non ab initio, etsi non per conditionem, sed per semetipsum revelatus est in Christo Jesu ».

(3) *Adv Marc.* III. 2 « Subito Filius et subito Missus et subito Christus ». Così commenta ironicamente Tertulliano.

(4) Cfr. il concetto di Legge in *Adv. Marc.* V. III a proposito della lettera ai Romani — e V. 5, V. 7, V, 11 — sull'identificazione di « Mundus » e « dominus mundi » Confr. Harnack; op; cit; pag; 92.

creatore, il mondo, la Legge costituiscono due economie antitetiche senza possibili interferenze, in perenne contrasto, e sboccano, nella loro visione globale, in un dualismo storico-sociologico, nel quale una delle due economie è inferiore all'altra, sì che la reintegrazione finale nel bene è già postulata nell'atto stesso in cui si pone la superiorità dell'una nei confronti dell'altra, ed avviene per un intimo processo dialettico senza alcuna di quelle lotte che caratterizzano le concezioni dualistiche del manicheismo. Stabilito che il regno, secondo Marcione, è il Vangelo, la conseguenza immediata di questa identificazione è che il regno è presente nel Cristo e nella sua dottrina. E infatti che cosa promette il Dio buono in quella che per l'eretico di Sinope è la carta di fondazione del Cristianesimo, il discorso della montagna, se non la beatitudine del regno ? Chi aderisce al Cristo e alla sua predicazione fa già parte del regno. E il regno è dei mendici, degli affamati, degli infelici, dei perseguitati : Marcione, coerente al « Discorso delle montagna » che ritiene il regno eredità di tutti i più disgraziati della terra, chiama se stesso e i suoi compagni συνταλαίπωροι, συμμισούμενοι, *commiserones et coodibiles*, compagni di miseria e compartecipi dei medesimi odii e delle medesime persecuzioni. Denominazione che rivela un'adesione intima e profonda allo spirito e alla lettera delle parole del Cristo, poichè i due epiteti possono essere spiegati alla luce delle beatidini, la ove è detto: beati voi poveri, beati voi che avete fame, beati voi che piangete, beati ritenetevi allorchè sarete odiati.

Ma la partecipazione al regno di Cristo e la conseguita salvezza non liberano i fedeli del Dio buono dalle insidie permanenti della materia sensibile e del Dio creatore. Anzi questo dover sottostare alle crudeli leggi del Creatore, fa sì che Tertulliano, di fronte alla perentoria affermazione dei Marcioniti: « Erat et illud perfectae bonitatis ut homo liberatus in fidem dei optimi statim eximeretur de domicilio atque dominatu Dei saevi », si domandi con mordace ironia:« In quo te putas liberatum de regno eius, cuius te muscae adhuc calcant ? Si de futuro erutus es, cur non et de praesenti, ut perfecte ? » (1) La concezione del regno non è però offuscata da

(1) *Adv. Marc.* I. 24. Questo proiettarsi della speranza nel futuro, come la completa liberazione dalle leggi del creatore è uno dei tratti caratteristici dell'escatologia marcionita che al di fuori di ogni punto di contatto con la realtà sensibile, rappresenta la perfetta antitesi dell'escatologia giudaica in generale e del millenarismo cristiano in particolare.

questo sussistere delle leggi naturali del cosmo e si ha la riprova della sua natura spiritualissima quando, nel testo del Pater, all'invocazione sulla venuta del regno, troviamo abbinata quella sulla discesa dello Spirito Santo (1); anzi l'orante chiede a Dio prima lo spirito e immediatamente dopo il regno, quasi non possa costituirsi il Regno là dove non vi sia lo Spirito.

Del resto, a parte la chiara definizione del regno, per conoscerne il più esattamente possibile l'estenisone, i limiti, l'intima essenza, non v'è che da seguire il testo evangelico di Luca e vedere in che modo l'eretico di Sinope riferisca e interpreti la parole del Cristo, che sono suscettibili di un significato escatologico. Così al capitolo XXIX del libro IV dell'« Adv. Marc. » Tertulliano ci conserva, naturalmente per oppugnarne l'interpretazione ereticale, il commento che Marcione faceva al passo di Luca XII 39. Cristo, raccomandando di vigilare onde trovarsi pronti a ricevere il Figlio dell'uomo, aveva detto rivolto agli apostoli:« Or sappiate che, se al padron di casa fosse noto in qual'ora viene il ladro, veglierebbe senza dubbio e non lascerebbe scassinare la casa. E voi state preparati, perchè nell'ora che non pensate, verrà il Figlio dell'Uomo. » Il brano, che ha uno schietto sapore escatologico, è interpretato da Marcione nel senso più paradossale: il ladro che sopraggiunge di notte è il Dio creatore e il figlio dell'Uomo, il suo Cristo (2). Un'esegesi di tal fatta trasforma radicalmente il senso della parabola poichè in essa viene

---

(1) *Adv. Marc.* IV. 26. « Cui dicam « Pater »..., a quo « spiritum sanctum » postulem ?... « eius regnum » optabo venire »... Confr. Harnack, *op. cit.*, Beilage IV, pag. 189.

(2) Anche la similitudine precedente a quella del ladro, (Luca XII, 36) è da Marcione attribuita al Creatore (Tertull., *op. cit.*, IV, XXIX « ...Item lucernas ardentes habere, id est mentes a fide accensas et operibus veritatis relucentes, atque ita expectare Dominum, id est Christum. Unde redeuntem ? *Si a nuptiis, Creatoris est cuius nuptiae ;* si non Creatoris, nec ipse Marcion invitatus ad nuptias isset, deum suum intuens detestatorem nuptiarum, *Defecit itaque parabola* in *persona Domini*, si non esset cui nuptiae competunt »). L'eretico di Sinope interpreta poi la parabola del ladro e Tertulliano si affretta a commentare : « In sequenti quoque parabola *satis errat qui furem illum*, cuius horam si pater familiae sciret, non sineret suffodi domum suam, *in personam disponit Creatoris* ». Il Creatore, Signore dell'universo, non può identificarsi con il ladro perchè, osserva Tertulliano, « nemo sua furatur aut suffodit » ; caso mai il ladro può rappresentare il diavolo dal quale l'uomo deve perennemente guardarsi e perciò il Signore manda il proprio figliolo « non quasi ipse sit fur, sed iudex scilicet eorum qui se non paraverint nec caverint furem ». Che se poi Marcione interpreta il « Figlio dell'uomo » come il Cristo del Creatore, è valido anche per questa ipotesi l'argomento

accentuato il significato morale delle parole evangeliche: il Dio creatore che è insieme un Dio giusto e malvagio è come un ladro che di notte sta in agguato per penetrare nella casa altrui; è necessario quindi vigilare perchè non entri ne cuore degli uomini. Così pure alla parabola del grano di senapa (1) Marcione conferisce un puro valore morale, poichè il regno non rappresenta altro che l'annunzio della buona novella, identificantesi, come abbiamo già notato, nel Cristo stesso. Cristo è « l'uomo » che riceve dal Padre il « semen regni », « sermonem scilicet Evangelii », per seminarlo nella coscienza dell'uomo.

A questa visione interiore del regno, deve aggiungersi, come tratto differenziale, la sua completa autonomia da ogni precedente storico. La predicazione del Cristo è una rivelazione improvvisa, non è legata a nessuna tradizione e costituisce un'assoluta novità. Ma se il regno è già presente, inaugurantesi con la venuta di Cristo e perennemente attuantesi mediante la sua parola nell'animo umano, Marcione non poteva escludere la visione di un regno futuro, tanto più che i suoi seguaci, pur essendo intimamente compenetrati dalla realtà mistica del regno, come entità spirituale, non potevano sottrarre la loro esistenza all'influsso malefico del Dio creatore. Il regno futuro è dunque la conseguenza logica ed immediata di quello presente.

Ma la concezione di un regno futuro è legata in genere ad altri aspetti del problema escatologico: il tempo e la durata dell'era messianica, il secondo avvento del Cristo, la retribuzione, l'immortalità e la risurrezione dei giusti, la fine del mondo. Senza contare poi che giudizio, immortalità, risurrezione, sono sempre la proiezione di un unico centrale problema, nucleo fondamentale di ogni esperienza religiosa: il problema morale. Orbene, qual'è

---

già in precedenza addotto: che cioè nessuno è ladro dei propri beni. L'interpretazione marcionita suggerisce un possibile raffronto con un frammento dello gnostico Valentino. (Clem. Aless. Str. II, 20. 114. Stählin p. 174). Il creatore che secondo Marcione sta in agguato per penetrare come il ladro di notte nella casa altrui, può paragonarsi, nella concezione generale, agli spiriti malvagi che secondo Valentino dimorano nel cuore dell'uomo imbrattandolo e attossicandolo con le piú sconvenienti cupidigie. Confr. Scrittori cristiani antichi N. 4. Frammenti gnostici a cura di Ernesto Buonaiuti, pp. 95-96.

(1) *Adv. Marc.* IV, 30.

l'atteggiamento marcionita di fronte a tutto quest'insieme di speranze e di credenze? Bisogna partire da un dato di fatto: Marcione postulava anch'egli un regno futuro: « noster Christus faciet regnum dei aeternae et caelestis possessionis (III. 24); Creatoris quidem terrenae promissiones fuerunt, Christi vero caelestes (IV. 14); Caeleste regnum non predicatum est apud creatorem, Christum alterius dei esse a quo primo et solo est revelatum » (1). L'epiteto costante per determinare la natura di questo regno futuro è quello di *caeleste*, aggettivo che ne mette in luce l'essenza spiritualissima e trascendentale. Il regno futuro è dunque un regno celestiale, adeguazione perfetta della concezione marcionita del Dio buono; così Marcione espunge dal testo di Luca X. 25, là ove si parla « di vita eterna », il più comprensivo sinonimo di regno futuro, l'aggettivo αἰώνιος lasciando solamente « vita » perchè in quel caso, essendo l'idea di « vita eterna » strettamente associata a quella di Legge mosaica, gli sembrava blasfemo unire la promessa di un'era di felicità con l'osservanza della Legge, espressione tipica, anzi ipostasi della malvagità del creatore. In tal maniera l'episodio, che non vuole avere affatto valore antinomistico, nella nuova forma datagli da Marcione assume un significato ironico contro la Legge e il Creatore.

Già il protagonista stesso della scena, il νομικός, il dottore della Legge, non era certo una figura atta a riscuotere le simpatie di Marcione, il quale non poteva certo ammettere in base ai suoi principi che uno scriba potesse ereditare la vita eterna. Alla sua insidiosa domanda: « Maestro, che debbo fare per conseguire la vita eterna? », Gesù risponde facendo proprie le parole del Deuteromio VI. 5 : « Ama il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta l'anima e con tutta la tua forza ». Per far risaltare maggiormente l'ironia della risposta l'eretico di Sinope toglie anche l'inciso:« ama il prossimo tuo come te stesso » sì che le parole del Cristo suonano disinteresse completo per chi è ancora nell'ambito dell'esperienza giudaica: tu vuoi, Egli dice, rivolto al νομικός,

(1) Cfr. Ireneo, *Adv. omnes haer.* IV, 40. 2 « Alius quidem est, qui regnum donat pater, et alius qui ignem praeparavit deus » La negazione della risurrezione della carne dipende, secondo Marcione, naturalmente dalla natura spiritualissima di questo regno.

sapere cosa devi fare per avere la vita ? Ebbene segui il codice del tuo Dio (1).

L'episodio ci sembra quanto altri mai significativo poichè ancora una volta pone in rilievo la concezione spiritualissima del regno, anche di quello futuro, che non può realizzarsi se non come emanazione di una perfetta bontà ed è quindi in funzione della speciale teologia marcionita.

Della più o meno imminente instaurazione del Regno, Marcione non si preoccupa. Accetta è vero in gran parte l'apocalissi sinottica nella redazione lucana (2), ma nel lungo discorso di Gesù distingue sopratutto, senza interessarsi ai particolari, le *concussiones* dalle *promissiones* (3) : le prime naturalmente le riferisce al Dio creatore, le seconde al Dio buono. Piuttosto è interessante esaminare parallelamente al discorso escatologico in Luca, interpretato dal maestro pontico alla luce della sua speciale concezione etico-storica, l'apocalissi paolina delle due lettere ai Tessalonicesi. Già di per se stesso il fatto che Marcione accetti le due lettere ai Tessalonicesi, che contengono il nucleo più colorito delle dottrine escatologiche paoline, è indizio sicuro per ritenere ch'egli in complesso non si discostava completamente dalla linea tradizionale dell'esperienza cristiana primitiva. Naturalmente il Cristo alla cui venuta i giusti risorgeranno non è il Cristo giudaico del Dio creatore, ma il Cristo del Dio buono, chè al Cristo giudaico sembra riserbata più ingrata parte : infatti nella concezione marcionitica, che su questo argo-

---

(1) « In *Evangelio* veritatis legis doctor Dominum aggressus : quid faciens, inquit, vitam aeternam consequar ? In haeretico « vita » solummodo posita est, sine aeternae mentione, ut doctor de ea vita videatur consuluisse, quae in Lege promittitur a Creatore longaeva, et Dominum ideo illi secundum Legem responsum dedisse : Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo ex tota anima tua et totis viribus tuis ». Marcione distingueva fra vita eterna e vita longeva ; la vita eterna retaggio del dio buono, la longeva vantaggio materiale, dono perfettamente adeguato alla natura materiale del creatore. Ma su questo passo, di importanza capitale, avremo occasione di tornare trattando del concetto di fede.

(2) Luca. XXI, V. 5. 36.

(3) *Adv. Marc.* IV, 39. « ...nullam hic poteris interstruere distinctionem, ut concussiones quidem referas ad Creatorem, saevitiae scilicet Deum, quas nec sinere, nedum expectare deberet deus optimus ; promissiones vero deo optimo deputes, quas creator ignorans, illum non prophetasset ».

mento è alquanto oscura, forse per i rimaneggiamenti subìti dal testo dell'ἀποστολικόν attraverso la polemica tertullianea, l'ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας della II lettera ai Tessalonicesi non appare dissimile dall'atteso Messia giudaico (1). Così ad un Dio essenzialmente malvagio corrisponderà un Cristo altrettanto ricolmo di empietà che cercherà di sopraffare e di prendere il posto del Dio buono. Prima dunque della fine del mondo, vi sarà ancora una volta l'affermazione clamorosa del peccato e della materialità finchè il Signore non intervenga e non annienti l'ἀντικείμενος e il suo dominio per realizzare trionfalmente il regno di Dio. Il dramma finale dell'apocalissi paolina doveva invero apparire a Marcione come l'ultimo e più funesto tentativo di asservimento dell'umanità al giogo del Dio creatore, schiavitù dalla quale l'uomo, anche se riscattato dalla predicazione e dalla morte del Cristo del Dio buono, non riesce mai completamente a liberarsi. Questa interpretazione dell'apocalissi paolina, perfettamente aderente allo spirito del programma marcionita ci spiega anche perchè l'eretico di Sinope, nemico irreconciliabile del giudaismo, ne accetti, per uno strano paradosso, sia pure capovolgendole, le speranze messianiche: il Cristo apparso improvvisamente sotto i' impero di Tiberio non è il messia annunziato dai profeti; questi deve ancora venire e il suo regno e la sua missione nel mondo saranno in aperto contrasto con colui che il Padre ha rivelato (2). Il messia preconizzato dalla speranza d'Israele verrà certamente, ma sarà personificazione del male, incarnerà l'ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας della II lett. ai Tessalonicesi, e preoccupandosi non della salvezza spirituale dell'umanità bensì della reden-

---

(1) *Adv. Marc.* V. 16. « Quis est autem « homo delicti » filius perditionis » quem revelari prius oportet ante Domini adventum... ? Secundum nos quidem Antichristus... secundum vero Marcionem nescio ne sit Christus Creatoris ». Il passo è quanto mai oscuro, ma l'interpretazione che l'anticristo della II lett. ai Tessalonicesi sia per Marcione il Messia giudaico cioè il Cristo del creatore nasce spontanea quando si pensi alla funzione storica che l'eretico di Sinope attribuiva ai due Cristi.

(2) Tertull. *Adv. Marc.* IV. 6. « Constituit Marcion alium esse Christum qui Tiberianis temporibus a deo quondam ignoto revelatus sit in salutem omnium gentium, alium qui a Deo Creatore in restitutionem Iudaici status sit destinatus quandoque venturus. Inter hos magnam et omnem differentiam scindit, quantam inter iustum et bonum, quantam inter Legem et Evangelium, quantam inter Judaismum et Christianismum ». Confr. anche IV, 35.

zione politica del popolo giudaico (1), apparirà come un principe guerriero, amante delle armi (2). Così Marcione ancora una volta pone la scure alle radici ; infatti la critica che egli muove al giudaismo non è soltanto contro lo spirito legalistico che ha soffocato nelle strettoie di un rituale minuzioso e pedante la libera effusione della religiosità ebraica, ma anche contro quel che vi era di più vivo e di più sentito nell'esperienza religiosa di Israele, la costante aspirazione ad un rinnovellamento politico-religioso sotto la guida di un messia che emulasse le glorie di David. Marcione intuisce che la predicazione del Cristo rappresenta il superamento di questa angusta concezione nazionalistica, epperò delinea le figure dei due Cristi, tipici rappresentanti l'uno della tradizione profetica, l'altro dell'universalismo cristiano. Il discorso di Luca e l'apocalissi paolina rappresentano la soluzione del problema escatologico in rapporto alla collettività dei credenti e ai suoi destini finali. Dobbiamo ora indagare in che modo l'eretico di Sinope si raffigurasse il problema individuale. Quanti e quali sono coloro che si salvano ? La risposta di Marcione è che solo un'esigua minoranza fra i giudei e i cristiani del Creatore si salvano (*Adv. Marc.* II 24 : « non omnes salvi fiunt sed pauciores Judaeis et Christianis Creatoris ») ; quelli naturalmente che aderiscono alla predicazione del Cristo del Dio buono. Che

---

(1) *Adv. Marc.* III. 21. « Sic nec illam iniectionem tuam potes sistere ad differentiam duorum Christorun, quasi Judaicus quidem Christus populo soli ex dispersione religendo destinetur a Creatore, vester vero omni humano generi liberando collatus sit a deo optimo ».

Id. XXIV. « Immo, inquis, spero ab illo quod et ipsum faciat ad testimonium diversitatis, regnum Dei, aeternae et caelestis possessionis. Ceterum vester Christus pristinum statum Judaeis pollicetur ex restitutione terrae, et post decursum vitae apud inferos in sinu Abrahae refrigerium ».

(2) Id. XII « Provoca nunc, ut soles, ad hanc Isaiae comparationem Christi, contendens illam in nullo modo convenire. Primo, enim, inquis, Christus Isaiae « Emmanuel vocari habebit », dehinc « virtutem sumere Damasci et spolia Samariae adversus regem Assyriorum (Isa. VIII 4) ». Porro iste, qui venit, neque sub eiusmodi nomine est editus *neque ulla re bellica functus est* ». XIII. « Aeque et sono nominum duceris, cum « virtutem Damasci... ecc. » sic accipis, *quasi bellatorem portendant Christum Creatoris* ... ». IV, 20 « Age nunc, qui *militarem et armatum bellatorem praedicari putas...* ». La raffigurazione di un siffatto Messia, forte e potente esclude senza altro l'ignominia della croce e Marcione logicamente nega per il Cristo del Creatore lo scandalo della passione (Confr. *Adv. Marc.* III, XVIII) ma l'accetta per il Cristo del Dio buono che con la sua morte ha riscattato l'umanità. Confr. Harnack, *op. cit.*, pag. 4.

la salvezza però si consegua, nella concezione marcionita, solamente in virtù di un atto di fede, indipendentemente dalle opere (1), quasi Marcione fosse nel secondo secolo un precursore di Lutero, ci sembra storicamente non sostenibile. In verità il concetto di πίστις, nel sistema marcionita non può mai considerarsi disgiunto da quello di ἄσκησις, la completa rinuncia al mondo del Creatore. L'ascesi è per Marcione la realizzazione pratica della fede, la prova più evidente di essersi sottratti all'economia del taglione, di esser penetrati nel regno del Dio buono. Marcione è vero si compiace di conservare nel suo εὐαγγέλιον gli episodi della peccatrice, dell'emorroissa, dei dieci lebbrosi, ma egli non li accetta nel suo canone semplicemente per addurre degli esempi di fede che sola riesce a conferire la salvezza, bensì per combattere, mediante le parole del Cristo, che rappresentano la rivelazione della perfetta bontà sulla terra, tutto il processo storico del Vecchio Testamento. Questa finalità antilegalistica, antigiudaica risulta chiaramente sia nell'episodio dell'emorroissa, sia in quello dei dieci lebbrosi. Cristo, secondo Marcione avrebbe salvato la prima per opporsi ad una delle tante prescrizioni rituali della legge (Levit. xv. e s.): per emulazione della Legge, come esclama ironicamente Tertulliano (2). Dallo stesso ambito di idee va giudicato l'episodio dei dieci lebbrosi che costituisce anzi una delle numerose antitesi formulate dall'eretico di Sinope contro l'opera del Creatore (3). Anche il racconto della peccatrice deve essere considerato alla luce delle preoccupazioni critiche di Marcione. « Abbiamo parlato della remissione dei peccati. L'argomento

---

(1) Cfr. Harnack, *op. cit.*, pag. 173 e seg.

(2) *Adv. Marc.* IV, 20 « Sed et hoc qui adversarius Legis, ut quia Lex a contactu feminae sanguinantis summovet, idcirco gestierit non tantum contactum eius admittere, sed etiam sanitatem donare. O deum non natura beneficum, sed aemulatione ! »

(3) *Adv. Marc.* IV. 35. (Confr. le minutissime prescrizioni del Levitico XIII, XIV) « Lex leprosorum quantae sit interpretationis erga species ipsius vitii et inspectationis summi sacerdotis nostrum erit scire, Marcionis, morositatem Legis opponere, ut et hic Christum aemulum eius affirmet, praevenientem sollemnia Legis etiam in curatione decem leprosorum, quos tantum modo ire iussos, ut se ostenderent sacerdotibus, in itinere purgavit, sine tactum et sine verbo, tacita potestate et sola voluntate ».

poi di questa donna peccatrice porta a concludere che quando coprì di baci i piedi del Signore, li inondò di lagrime, li asciugò con i capelli, li unse di unguento, ebbe a che fare con la verità di un corpo reale, e non già con un vuoto fantasma; in secondo luogo, che la penitenza della peccatrice meritò il perdono a norma di quel Creatore solito a preporre la penitenza al sacrificio. Che se anche lo stimolo alla penitenza abbia avuto origine dalla fede, la donna, in virtù della penitenza nata dalla fede, si udì giustificata (« la tua fede ti ha fatto salva ») da Colui che per bocca del profeta Habacuc disse: « Il giusto vivrà della sua fede » (1).

Come al solito noi ci troviamo di fronte ad uno di quei brani della prosa tertullianea in cui il polemista ha buon gioco e dove è difficile rintracciare il genuino pensiero di Marcione. Ma se si tolga di mezzo l'allusione al docetismo, appare chiaro che Tertulliano si preoccupa di risolvere l'antitesi formulata dall'eretico fra la capacità del perdono e l'impossibilità del Creatore a concederlo. In tal senso lo scrittore africano commenta: « meritò il perdono a *norma di quel creatore solito a preporre la penitenza al sacrificio* » secondo dunque la consuetudine del Dio del Vecchio Testamento, consuetudine che non è in contrasto con la legge dell'amore proclamata dal Vangelo. Orbene da questo passo si ricava senza possibilità di dubbi che Marcione attribuiva all'episodio della peccatrice un altissimo valore morale, in quanto esso esaltava l'assoluta bontà del Cristo il quale redime i peccatori sol che credano in lui, di contro all'inferiorità del Creatore. La fede in Cristo appare qui in netta contrapposizione alla fede del Dio creatore; ma la fede basta di per sé stessa a conferire la salvezza? Marcione che non aveva certo la mentalità di Lutero, o di uno spirito luterano, non doveva neppur lontanamente porsi il problema che è in questo caso un puro anacronismo storico. Egli riteneva semplicemente che la fede provoca la penitenza (stimulus poenitentiae ex fide) (2); ma la penitenza che cosa è se non la μετάνοια evangelica? una palingenesi

(1) Cfr. *Adv. Marc.* IV, 20.

(2) « Sed etsi poenitentiae stimulus ex fide acciderat »... è una concessione che Tertulliano fa a Marcione.

interiore per la quale colui che l'ha operata in sè vive in una sfera di valori spirituali, in completa antitesi con i valori terreni. Tale esperienza non implica affatto un esame della posizione della fede rispetto alla salvezza e tanto meno esclude il valore delle opere, poichè effetto immediato della μετάνοια è una trasformazione radicale della vita secondo la morale del Vangelo. I Marcioniti rifuggono dal peccato non perchè non abbiano più bisogno di una specifica morale (1), ma per una ipersensibilità che li fa abborrire persino il nome di peccato, che fa loro scorgere proiettata su tutto il creato l'ombra del male (2). La salvezza non è dunque solo in funzione della fede: la mediazione tra la fede e le opere è data dalla μετάνοια. Nè la vita eterna è concessa come un dono di Dio, nè credere è l'abbandonarsi all'assoluto amore di Dio in Cristo. Il passo di Tertulliano IV. 25, là ove è detto « ex dilectione dei consequuntur vitam aeternam Marcionitae », inciso che così riportato, può far pensare ad una concezione della « dilectio » intesa in senso passivo, va interpretato alla luce di tutto il contesto. Intanto la citazione in Tertulliano è alquanto diversa da quella riferita dallo Harnack (3), perchè lo scrittore africano dice esattamente: « non ex dilectione dei tui consequuntur... etc. »; in secondo luogo la *dilectio* in questo caso è l'amore dell'uomo verso Dio e non l'amore di Dio per l'uomo. Si tratta dell'episodio evangelico di Luca X. 25, su cui abbiamo già avuto occasione di fermarci

---

(1) Cfr. Harnack, *op. cit.*, pag. 178 e ss..

(2) « Si deus bonus et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem (domandavano i seguaci di Marcione) et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem circumventum a diabolo ? Si enim et bonus, qui evenire tale quid nollet, et praescius, qui eventurum non ignoraret, et potens, qui defellere valeret, nullo modo evenisset quod sub his tribus conditionibus divinae maiestatis evenire non posset. Quod si evenit, absolutum est e contrario Deum neque bonum credendum neque praescium neque potentem ; siquidem in quantum nihil tale evenisset, si talis deus, id est bonus et praescius et potens, in tantum ideo evenit quia non talis Deus ». I marcioniti non solo ritenevano malvagio il dio creatore, ma condannavano in blocco anche il creato : « narem contrahentes impudentissimi marcionitae convertuntur ad destructionem operum creatoris : — nimirum, inquiunt, grande opus et dignum Deo mundus ». (*Adv. Marc.* I. 13).

(3) Harnack, *op. cit.*, pag. 174.

parlando del regno futuro. Come abbiamo osservato, Marcione toglie via l'aggettivo « eterna » lasciando solo vita « ut doctor de ea videatur consuluisse, quae in lege promittitur a Creatore longaeva, et Dominus ideo illi secundum legem responsum dedisse: ' *Diliges Dominus deum tuum* ex toto corde tuo et ex tota anima tua et totis viribus tuis ,. Dalla risposta del Cristo risulta chiaramente che la *dilectio* va presa in senso attivo e non passivo. L' insieme poi della frase di Tertulliano deve esser considerato come un argomento *ad hominem* contro l'interpretazione di Marcione il quale affermava che lo scriba aveva interrogato Gesù sulla vita longeva e non su quella eterna. Ora, ribatte lo scrittore africano, se lo scriba volle parlare di vita « longeva » e questa si ottiene con la *dilectio*, « quomodo consequitur aeternam? Non utique eodem modo, quo et longaevam: pro differentia enim mercedum, operarum quoque credenda distantia est. Ergo non ex dilectione dei tui consequentur vitam aeternam Marcionites, sicut longaevam dilector Creatoris. Sed quale est, ut non magis diligendus sit qui aeternam pollicetur, si diligendus est qui longaevam repromittit? Ergo eiusdem erit utraque vita, cum eadem est utrique vitae captandae disciplina ». Questo il ragionamento di Tertulliano; a Marcione invece sembra sufficiente, per conseguire la vita longeva promessa dal Creatore, attenersi ai precetti della legge; ma fra questi egli ne espunge uno che pure è riportato integralmente nel testo di Luca: « Amerai il prossimo tuo come te stesso ». In verità questa voluta omissione è la riprova più significativa del valore che l'eretico di Sinope attribuiva alle opere; poichè l'amore del prossimo, nel messaggio bandito dal Cristo, aveva assunto una posizione predominante, il maestro pontico era costretto ad eliminarlo dalla precettistica mosaica. Pertanto il problema della salvezza individuale appare risolto nella concezione marcionita in due momenti: atto di opzione in favore della nuova rivelazione, conseguente rinuncia alla vita secondo le norme del Creatore. « Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt »; il significato morale di quest'asserzione di Paolo non sfugge a Marcione, il quale, sempre coerente ai postulati della sua teologia, attribuisce alle parole dell'apostolo un valore assoluto, in quanto

non solamente l'uomo che si sarà reso colpevole di opere peccaminose sarà escluso dalla beatitudine celeste, ma anche il composto umano, cioè il corpo, non potrà mai partecipare alla gloria del regno. Così la negazione della risurrezione della carne nel sistema di Marcione, appare in funzione del problema etico. Del resto, che le opere siano necessarie al conseguimento del regno risulta anche da altri numerosi passi. E' nota la famosa domanda dei Sadducei a Cristo : a chi spetterebbe nel regno la donna che in terra avesse avuto successivamente per marito sette fratelli. Gesù risponde distinguendo l'αἰὼν οὗτος dall'αἰὼν μέλλων : i figli di questo secolo sposano e si maritano, i figli di quel secolo non sposano e non si maritano. Marcione interpreta l'episodio paradossalmente poichè lo ritiene un'esplicita e solenne proibizione del matrimonio. I figli di questo secolo, coloro che sposano e si maritano, sono i seguaci del Dio creatore; i figli di quel secolo « illius aevi » che non contraggono nozze, sono naturalmente i marcioniti (1). Immuni da ogni contatto materiale, estranei alle leggi del Vecchio Testamento, con l'astensione dalla procreazione essi cercano di distruggere passivamente l'opera del Dio creatore e si considerano gli unici rappresentanti del Vangelo, iniziatori di un'era nuova (illius aevi) (2).

---

(1) Quest'esegesi del testo di Luca XX, 27 e seg. trova un significante parallelismo nell'interpretazione del medesimo brano evangelico fatta da Taziano nell'opera περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ giuntaci in pochi frammenti conservati da Clemente Alessandrino nel libro III degli Stromata. Anche gli encratiti vedevano « nei figli di quel secolo » non un'allusione ai morti risuscitati nel giorno della βασιλεία, bensì un riferimento alla nuova èra da essi stessi inaugurata col non sposarsi. Se si pensa poi che Taziano nei suoi « Problemi » è mosso, come Marcione nelle Antitesi ed Apelle nei Sillogismi, da un intento di critica e di revisione dei testi sacri, non sembra inverosimile l'ammettere che egli abbia attinto l'inconsueta interpretazione della sentenza evangelica dalle stesse Antitesi marcionite.

(2) Marcione è un convinto e tenace assertore del celibato, a tal punto da rifiutare il battesimo ai coniugati : *Adv. Marc.* I, 29. « non tinguitur apud illum caro, nisi virgo, nisi vidua, nisi caelebs, nisi divortio baptisma mercata, quasi non etiam spadonibus ex nuptiis, nata » (confr. anche IV, 11). Idem I, 29 « coniugium accusatur spurcitiae nomine in destructionem Creatoris... Deus Marcionis matrimonium ut malum et impudicitiae negotium reprobat ». Quest'etica paradossale è per Tertulliano un vero pruno negli occhi, poichè evidentemente egli non sa rassegnarsi ad aver in comune con l'eretico di Sinope la tendenza ad una prassi di vita secondo le norme del piú rigido e intransigente ascetismo !

Così la dottrina ascetica si inserisce logicamente nel piano della concezione escatologica di Marcione e diventa il viatico necessario al conseguimento della salvezza individuale. Concepito pertanto il mistero della redenzione dei singoli come un rinnovellamento di tutto l'essere nella rivelazione ineffabile della bontà eterna, si intuisce che il destino dell'umanità, nelle ultime scene del gran dramma escatologico appaia al maestro pontico completamente difforme dalle raffigurazioni tradizionali. Se la rivelazione cristiana è per Marcione il concretarsi e il proiettarsi di un messaggio di bene e di assoluta perfezione morale attraverso la storia, la logica stessa delle sue preoccupazioni etiche lo portava ad escludere dalla sua visione di Dio la nozione del giudizio divino. Tuttavia, per quanto egli cerchi di espungere dai testi evangelici ogni possibile riferimento ad una eventuale sanzione delle azioni umane (1), rimane sempre, quasi postulato inerente alla natura stessa di Dio, la traccia di un giudizio e di una capacità di discernimento; ma è un giudizio *sui generis*, in quanto si esplica non colpendo le opere umane, bensì condannando il male col non volerlo e col vietarlo (2). Giudizio, se così si può chiamare un'azione negativa, in completa antitesi con l'escatologia realistica di Tertulliano (3). Questo caratteristico atteggiamento del pensiero di Marcione riceverebbe però una smentita se si dovesse accettare la versione da-

---

(1) Cfr. Harnack, *op. cit.*, pag. 176

(2) *Adv. Marc.* I, 27 (Deus melior) « iudicat plane malum nolendo et damnat prohibendo, dimittit autem non vindicando et absolvit non puniendo » « Atque adeo prae se ferunt Marcionitae quod deum suum omnino non timeant. Malus autem, inquiunt, timebitur, bonus autem diligetur »

(3) Questo del giudizio è un altro dei punti di dissenso profondo fra Tertulliano e Marcione: l'antagonismo fra i due che pure rivelano tante affinità di preoccupazioni etiche consiste tutto nella diversa valutazione del problema escatologico. Esempi tipici sono la concezione del regno e quella del giudizio. Per Marcione regno e giudizio sono spiritualissimi, quasi evanescenti, senza alcuna determinazione di tempo, senza alcuna descrizione; in Tertulliano, abbondano al contrario gli elementi pittorici: la sua calda fantasia immagina per il giudizio le scene finali del *De spectaculis*, in cui par quasi d'assistere ad una rappresentazione teatrale, e per il regno, la beatitudine e le delizie materiali del periodo millenario (Confr. l'esplicito atto di fede millenaristica, proprio in *Adv. Marc.* III. 24 in antitesi alla spiritualissima predicazione del regno marcionita).

taci da Ireneo, di una discesa di Cristo agli inferi, con conseguenze, secondo l'eretico di Sinope, assai diverse dalle solite offerteci dalle fonti tradizionali. A norma di questa testimonianza, la discesa agli inferi costituirebbe un giudizio parziale, in quanto il Cristo di Marcione sarebbe disceso nell'oltretomba non per salvare i giusti dell'antica Legge, ma per liberare solo i peggiori fra i peccatori del Vecchio Testamento, Caino, i Sodomiti e gli Egiziani (1). In verità questa notizia irenaica ci sembra debba accogliersi con benefizio di inventario, sia in linea generale che nei particolari. Sta di fatto che la discesa di Cristo agli inferi rappresenta nella coscienza del cristianesimo primitivo il corollario sensibile di una fede a cui il cristianesimo stesso era indotto da un'esigenza di universalità e di unità; perchè la rivelazione del Cristo fosse realmente universale, doveva essere essere estesa anche ai giusti di Israele. Orbene Marcione, che difende con logica inflessibile l'originalità del messaggio cristiano, che mette in luce il permanente dissidio che vi è tra Legge mosaica e Vangelo, che separa con netta distinzione le due economie storiche, poteva mai accettare una concezione che escludeva qualsiasi soluzione di continuità tra la religiosità del Vecchio e del Nuovo Testamento? Chè se poi si scende ai particolari, ancor più inverosimile appare il ragguaglio di Ireneo. In aperta contraddizione con la prassi ascetica di cui il maestro pontico si fa senza tregua assertore, con i rigidi principi morali che gli precludono la via del male e del peccato, Marcione si sarebbe preoccupato di far liberare quei peccatori che avevano violato più di ogni altri le leggi profonde della vita etica (2).

---

(1) Ireneo, *Adv. haer.* I, 27, 3. « Marcion dicit, Cain et eos qui similes sunt ei et Sodomitas et Aegyptios et similes eis et omnes omnino gentes, quae in omni permixtione malignitatis ambulaverunt, salvatas esse a domino, cum descendisset ad inferos et accurrissent ei et in suum assumpsisse regnum, Abel autem et Enoch et Noe et reliquos iustos et eos qui sunt erga Abraham patriarchas cum omnibus prophetis et his qui placuerunt deo non participasse salutem; quoniam enim sciebant, inquit, deum suum semper tentantem eos, et tunc tentantem cum suspicati non accurrerunt Jesu neque crediderunt annuntiationi eius, et propterea remansisse animas eorum apud inferos dixit » Confr. Teod. *Haer. Fab.* I, 24.

(2) Per poter giungere all'accettazione della testimonianza di Ireneo, sospinto sempre dalla sua raffigurazione luterana della predicazione marcionita, Harnack deve far ricorso a un ragionamento complicato secondo cui Marcione, nel giudicare il destino dei personaggi

Nè basta: Tertulliano, che ha steso la sua polemica utilizzando largamente i testi marcioniti, mai allude a questa strana interpretazione della discesa di Cristo agli inferi, episodio che pure si prestava in modo eccezionale alle più malevole insinuazioni e alle pronte uscite della sua vena satirica. Invece, se nessuna traccia troviamo della notizia di Ireneo nei cinque libri dell'*adversus Marcionem*, lo scrittore africano non sembra ignorare il pensiero dell'eretico di Sinope sullo scottante problema del destino umano dopo la morte. In verità Marcione ha una ben chiara idea degli inferi e di coloro che vi dimorano. Assorbendo dallo spirito del giudaismo molto più di quanto non faccia lo stesso Tertulliano, egli ritiene che gli inferi indichino genericamente il luogo destinato ai malvagi e ai giusti del Vecchio Testamento, mentre ai cristiani riserva il «regnum dei aeternae et coelestis possessionis» completamente diverso (1). Ma i giusti e i malvagi pur essendo negli inferi si trovano insieme? La parabola di Lazzaro offre un'esauriente risposta a questa domanda. Marcione infatti pensa che il «seno di Abramo» nel quale il povero Lazzaro dopo la morte ottiene la ricompensa per le pene sofferte sulla terra, sia anch'esso collocato negli inferi, così come la dimora dei malvagi: «Marcion aliorsum cogit, scilicet ut utramque mercedem Creatoris, sive tormenti sine refrigerii apud inferos determinet eis positam qui legi et prophetis obedierunt (2)». La testimonianza di Tertulliano non può lasciar dubbi: tutti sono ugualmente negli inferi, purchè seguaci del Dio crea-

---

del Vecchio Testamento, si sarebbe dibattuto come in un dilemma fra il criterio dell'assoluto amore o della pura e semplice giustizia, attenendosi naturalmente a quello dell'assoluto amore. Siffatta interpretazione è ingegnosa, ma non si capisce perchè proprio Marcione dovesse prendersi tante pene per i sudditi del dio giusto e in modo speciale per i trasgressori piú aperti delle leggi dell'amore; a meno che egli non volesse in anticipo giustificare il detto di Lutero: «esto peccator et pecca fortiter: sed fortius crede et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis, et mundi» Lettera del 1° agosto 1554, nel III volume del *Luthers Briefwechsel*.

(1) Confr. *Adv. Marc.* III, 24. «Immo, inquis spero ab illo, quod et ipsum faciat ad testimonium diversitatis, regnum Dei, aeternae et coelestis possessionis. Ceterum vester Christus pristinum statum Judaeis pollicetur ex restitutione terrae, et post decursum vitae apud inferos in sinu Abrahae refrigerium».

(2) Confr. *Adv, Marc.* IV, 34.

tore. Se la notizia di Ireneo avesse una base oggettiva di verità e il maestro pontico avesse realmente concepito la salvezza come retaggio esclusivo degli aderenti alla nuova rivelazione e dei trasgressori dell'antica legge, certamente Tertulliano si sarebbe ben guardato dal riferire il pensiero di Marcione in questa forma, nè Marcione avrebbe potuto interpretare la parabola così come la interpreta senza cadere in una palmare contraddizione, poichè in questo caso pena e premio appaiono in rapporto diretto e non inverso. Infatti il ricco epulone, invece di esser salvato, si trova negli inferi e Lazzaro riposa nel seno di Abramo, anch'esso nelle regioni inferiori, quando, a rigore di logica, secondo il racconto di Ireneo, il seno di Abramo avrebbe dovuto esser collocato fuori di là, mentre Lazzaro si sarebbe dovuto trovare al posto del ricco epulone e viceversa. In realtà un dato di fatto risulta chiaramente: che per Marcione, come del resto in tutti gli altri campi, esiste una dicotomia profonda fra escatologia giudaica ed escatologia cristiana; che il destino dei morti nella fede del Dio creatore, siano essi buoni e perversi, nulla deve aver di comune con la sorte riservata ai seguaci del Vangelo. Così alle suppliche del ricco epulone, Abramo risponde: « Hanno Mosè e i profeti, ascoltino quelli », e subito Marcione contrappone a questo passo le parole di Dio nell'episodio della trasfigurazione « immo, inquit, nostri dei monela de caelo, non Moysen et prophetas iussit audiri, sed Christum: « Hunc audite » (1), Cristo « evangelizans pacem, evangelizans bona, adnuntians locum aeternum, aedificans discipulis ascensum suum in caelum » (2).

Dopo il giudizio, la risurrezione. Coerente ai postulati della sua morale, Marcione non poteva accettare la risurrezione della carne, epperò nel suo sistema l'anima sola si salva (3). I fedeli del Cristo,

---

(1) Luca, IX, 35.

(2) *Adv. Marc.* IV, 34.

(3) Tipica in proposito l'interpretazione di I Corinzi XV, 43-44 e seg. Tutto il ragionamento di Tertulliano è volto a combattere la tesi marcionita negante la resurrezione della carne; così Marcione sostituisce « anima » a « carne e corpo» deformando in tal modo il pensiero paolino, chè quel che si semina nella corruzione non è piú σάρξ e ψυχή, ma l'anima la racchiusa nel corpo: concetto giunto a Marcione attraverso la gnosi. Affrancata poi dalla servitú del corpo, l'anima diventa spirito. Confr. *Adv. Marc.* V, 10.

assunta una sostanza angelica (1), vivranno in un regno eterno, celeste possesso; tutti gli altri, automaticamente allontanati dal cospetto del Dio buono, cadranno in preda al fuoco del Dio della Legge (2). Così si chiude il dramma escatologico. Che cosa accadrà del mondo, dello stesso creatore, non è detto se non in fonti tardive (3). Ma già nello svanire come ombre di coloro che non hanno aperto gli occhi alla luce della nuova rivelazione è implicita l'idea di un annullamento finale, annullamento che è poi uno dei motivi tradizionali dell'antica letteratura cristiana: « passa l'immagine di questo mondo », come dice l'Apostolo. Del resto che l'escatologia marcionita si fermi innanzi al problema di una catastrofe cosmica è anche naturale: le immaginose descrizioni dell'epilogo della vita universale, sono specifica caratteristica dell' apocalittismo giudaico; ora l'eretico di Sinope non si interessa del destino dell' universo in se stesso, quanto di quello dell'umanità.

Anzi, per parlare più propriamente, della sorte di una parte soltanto dell'umanità: di quella cui è toccata in retaggio la rivelazione del Dio migliore. Degli altri, i viventi e i vissuti secondo l'economia del taglione, Marcione non si interessa, se non per auspicarne l'annullamento completo e la scomparsa senza traccia, tanto egli ne ha fastidio e disgusto ! Dilegua così nella dottrina marcionita tutta la visione storica del passato, e rimane solo, unica realtà, il messaggio d' amore e di bontà, elargito improvvisamente dal Cristo del Dio buono, come dono insperato, all'umanità errante.

Roma.

MARIA ZAPPALÀ.

(1) *Adv. Marc* III, 9. « Deus tuus veram quandoquidem substantiam angelorum hominibus pollicetur — erunt enim sicut angeli ».

(2) *Adv Marc.* I, 27. « Multo adhuc vanius, cum interrogati, quid fiet peccatori cuique die illo ? respondent abici illum quasi ab oculis»... Ib. 28 « Exitus autem illi abiecto quis ? Ab igne, inquiunt, Creatoris deprehendetur ».

(3) Esnik. Cfr. Harnack, *op. cit.*, Beilage V, pag. 299.

DISCUSSIONI

TIPI DI " MODERNISMO „ CRISTIANO

I lettori di « Ricerche Religiose », hanno indubbiamente tuttora presente allo spirito l'elogio mirabile, il più fine ἐπιτάφιος ἔπαινος, che la Petre ha pronunciato a Parigi di Giorgio Tyrrell e che noi abbiamo avuto la grata ventura di pubblicare per intiero nel fascicolo scorso. Raramente occorre di poter cogliere così piene trasfusioni di idealità e di esperienze da anima ad anima e più raramente ancora capita di poter prendere atto di sanzioni così privilegiate, conferite all'opera di un uomo dalla devozione consapevole e dalla valutazione chiaroveggente. Le une e le altre possibili solamente quando la trasmissione non si effettua su un'eredità morta, bensì su un patrimonio vivente di emozioni e di speranze.

Non vogliamo, di certo, profanare la compostezza accorata della evocazione con i complementi presuntuosi delle nostre reminiscenze personali. Ci proponiamo più tosto di prendere lo spunto da un aforisma gettato là, incidentalmente, dalla nostra collaboratrice, per chiarirne il senso, quale a noi appare, e per circoscriverne la portata.

Rifacendosi al problema iniziale che sollecitò la formazione dell'apologetica modernistica, la Petre è stata tratta a domandarsi, di volo, se il così detto modernismo non costituisca di per sè un'attitudine e una tendenza, consustanziale, si direbbe, e coestensiva al processo diffusivo ed evolutivo del messaggio cristiano nella storia. E ha fatto capire che inclina a pensare di sì.

Altri l'han pensato prima di lei. Io ricordo come parecchi anni or sono un candidato al dottorato in lettere, che ha poi percorso molta strada, Vincenzo Cento, dedicava appunto la sua dissertazione di laurea alla dimostrazione di questa tesi : che il così detto modernismo, lungi dal rappresentare una corrente solo oggi nata su dalla crisi specifica provocata dalla indagine storica e filosofica nel grembo delle tradizioni religiose canonizzate, costituisce più tosto una tendenza immanente al fatto cristiano, la tendenza cioè ad armonizzare e a conguagliare di volta in volta i dati centrali della rivelazione neotestamentaria con i bisogni e con le forme mutevoli della cultura e della spiritualità circostante.

Non opporrò una smentita a una enunciazione di questo genere. Se anche nel cristianesimo storico, come in tutte le predicazioni e le correnti ideali destinate a trasmigrare nel tempo in una con le generazioni umane, è dato distinguere un contenuto nucleare immutabile e rivestimenti caduchi, assunti di volta di volta come veicolo di trasmissione e di sopravvivenza attraverso il variare e il superarsi delle culture e dei sistemi concettuali, il « modernismo », lo sforzo cioè di trasferire il nucleo essenziale del Vangelo dall'una all'altra configurazione mentale, apparsa nei singoli momenti storici come quella « moderna », è una manifestazione di vitalità connaturale al cristianesimo, come ad ogni altro sistema religioso, purchè sia pragmaticamente fruttifero. Il giorno in cui simile sforzo fosse colpito da paralisi, la prognosi non potrebbe essere che infausta.

Sospinta peró verso confini di tanta genericità e di tanta indeterminatezza, la tesi della universalità e della costanza della tendenza « modernistica » per entro alla tradizione storica del cristianesimo, si scolora in un teorema tautologico e banale, tanto povero di significato concreto quanto suscettibile di applicazioni sconfinate.

Se il ripetersi delle reviviscenze « modernistiche » nella traiettoria del messaggio cristiano può e deve assumere invece una fisionomia riconoscibile ; se in altri termini, l'asserita onnipresenza dell'attitudine « modernistica » nel cristianesimo deve avere un rilievo più nitido e più marcato che non quello della universale legge, per cui la vita degli organismi, così individuali come associati, è essenzialmente volontà e capacità di adattamento e di rinnovamento ; occorre circoscrivere gli elementi, da cui l'esperienza « modernistica » trae la sua caratteristica costituzione. Dire che nel decorso della sua storia il cristianesimo è costantemente accompagnato dall' istintivo bisogno di trasferire, senza interruzione, il patrimonio sostanziale dei suoi valori e delle sue finalità, da zona a zona culturale, a norma delle vicissitudini esteriori della speculazione razionale e delle configurazioni politiche, non è ancora avere scoperto la natura e i mezzi di quelle reviviscenze, mercè la quali il Vangelo ripullula nella storia, come una corrente di acqua viva cui le anfrattuosità del terreno impongono un defluvio capriccioso e intermittente. Poichè le esperienze della spiritualità associata sono preservate dalla corruzione solo mercè i periodici contatti con le forme delle loro origini, anche il « modernismo », fermento perenne della cristianità nella storia, è contrassegnato da un'aspirazione tenace a ritrovare nei documenti delle origini l'impulso alla purificazione e alla rinascita. Ma quale essenza religiosa questi documenti racchiudono non è dato scoprire ad ogni spirito e ad ogni momento storico. Il problema della essenza del cri-

stianesimo è il problema medesimo della genuinità del « modernismo », in contrapposizione alle forme adultere dell'individualismo religioso. La capacità di affrontarlo e di risolverlo è un dono dell'istinto spirituale, anzichè una conquista del tirocinio scientifico.

Giorgio Tyrrell, l'analisi squisita di M. Petre l'ha ancora una volta dimostrato, possedette quell'istinto in grado eminente. Per questo fu un rappresentante eccellente della esigenza modernistica. Per questo nella sua esperienza e nel suo destino possiamo scoprire quel che il modernismo è, per essenza, quel che il modernismo vuole, per definizione. Su tale pietra di paragone possiamo individuare altri tipi e altre personificazioni del modernismo nella storia.

Il Tyrrell non consumò e non narcotizzò la sua anima attraverso la speculazione astratta ; non ottuse ed uccise la sua sensibilità psichica nel logorante processo della esplorazione critica. La sua volle essere, nudamente, l'arte della vita per la vita. E per acquistarla, egli dovette scendere fino al fondo della sua coscienza : risolvere in sè i coefficienti drammatici dell'esistenza, scoprire in sè il conflitto che è nello squilibrio delle forze intime, la redenzione che è nella inquietitudine, nel desiderio e nella speranza. Solo l'ardua conquista interiore lo abilitò ad esercitare sugli altri, in vista del Regno di Dio, quell'azione di scelta, di squadramento e giustapposizione di anime, in che è la tecnica « edificativa ». La vita gli discoperse così il suo volto misterioso : ed egli fu anima di profeta e di apostolo.

Perchè l'esistenza associata degli uomini è, nelle sue espressioni empiriche e nelle sue costruzioni esteriori, un comico e presuntuoso tentativo di organizzare logicamente un materiale funzionalmente illogico. E' nelle tenebre di un mistero primordiale che si genera e si costituisce il contatto dell'uomo col proprio simile. E' il più ineffabile dei sacramenti quello, mercè i cui riti spontanei, l'uomo si innesta nel gruppo e tocca i limiti della sua pubertà sociale. Tutto quello che è sforzo di dialettica, disciplina di Stato, sistemazione di giure, canonizzazione di consuetudini pubbliche, è tentativo disperato di eliminare il mistero dalla vita associata, di risolvere in categorie e di fissare in articoli di codice l'ineffabile dell'aggregazione umana. Religione invece è sensazione imperiosa di tale ineffabilità : è riconoscimento del nucleo paradossale e irrazionale che è alle scaturigini della società : è difesa intransigente della interpretazione e della trascrizione puramente « carismatica », vale a dire extralogica, extrapolitica ed extrasociale, del fatto tipico della umana convivenza. E « modernismo » è, nei momenti di più sottile imborghesimento delle tradizioni religiose, riduzione violenta della religiosità umana alle sue forme elementari, restituzione del programma,

ch'essa bandisce, ai propri caratteri primigeni, al di quà cioè di tutte quelle traduzioni dogmatiche e di quelle precipitazioni disciplinari, le quali, se rappresentano gli strumenti abituali della conservazione e della propaganda di un'idea, costuiscono in pari tempo altrettanti comodi sotterfugi e altrettante facili vie di evasione, offerti alla viltà, alla ipocrisia e alle indolenza, di cui ha bisogno e si nutre la piatta uniformità della socievolezza esteriore.

L'uomo infatti in virtù stessa della qualità connaturata che lo sospinge a meccanicizzare e a razionalizzare l'enorme zona di mistero in cui getta le radici il fatto della vita associata, possiede la mortifera capacità di deformare in disciplina esteriore e di impoverire in formole di credenza e di raffigurazione astratta, i dati elementari e le esperienze specifiche dell'iniziazione mistica, in cui si celebra lo scaturire dell'associazione umana. Onde le reviviscenze religiose sono sempre laboriose e coraggiose restituzioni dello spirito, di cui si nutrono abusivamente e parassitariamente le tradizioni mummificate delle società « ecclesiastiche », alla libera agilità delle sue movenze originali.

Il codice inviolabile del « modernismo » è nel Vangelo : dove la la delineazione del male e del dolore, di cui è impastata la convivenza degli uomini ; la indicazione degli oneri di commiserazione, di longanimità e di tolleranza, che ogni individuo deve assumere, nella compartecipazione alla vita dei fratelli ; la rivelazione delle leggi supreme della bontà e del perdono in che è tutta la morale che creature fragili possano praticare sotto lo sguardo misericordioso del Padre ; la celebrazione della futura spirituale vittoria della dolcezza sulla costrizione violenta, nel Regno ; hanno trovato, una volta per sempre, la formulazione adeguata.

Le crisi « modernistiche » nel corso della storia cristiana sono state sempre segnate dal proposito insurrezionale di ricondurre l'esperienza religiosa, vulnerata e attossicata dalle infiltrazioni ideologiche, depauperata e imbavagliata dal fariseismo legalistico, alla sensazione immediata del male da cui è inquinata l'esistenza cosmica ; al riconoscimento della necessità immanente di una palingenesi spirituale ; alla confessione della grandezza impareggiabile della legge dell'amore ; alla certezza della consumazione immancabile di ogni grandezza menzognera della terra sull'altare in cui l'Iddio della bontà brucerà un giorno, senza residuo, il fasto e la pompa delle così dette conquiste civili, le quali son tutte e sempre violazioni aperte dello Spirito e manifestazioni sataniche di iniquità.

« Modernista », così, nel secondo secolo, Marcione con la sua percezione lucida e sconcertante della malvagità grossolana, insita in ogni costituzione umana, la quale si raccomandi ai valori e ai criteri dell'empi-

rismo e della esteriorità ; con la sua esaltazione illimitata dell'economia della bontà, della commiserazione e del perdono, inaugurata, prodigiosamente, in nome di un Dio fino allora sconosciuto, dal Cristo, col suo discorso del monte.

« Modernista », nel duodecimo, Gioacchino da Fiore, auspicante, contro l'atroce barbarie di Enrico VI e l'avida mondanità della curia, l'avvento raggiante dello Spirito, pronto ad annullare leggi e credenze fattesi strumenti di servitù e di abbiezione, per l'instaurazione della bontà e della pace.

« Modernista », nel decimosettimo, Biagio Pascal, rivendicante, contro la stolida presunzione della ragione ragionante e la sicurezza pelagiana della untuosa casuistica gesuistica, la follia sapiente e il paradosso vitale della fede religiosa.

« Moderniste », nella più propinqua modernità, quelle coscienze religiose che hanno ritratto, in trascrizioni musicali o in descrizioni realistiche, il dramma misterioso in cui è avvolta la partecipazione dell'uomo alla vita associata. La quinta o la nona sinfonia di Beethoven o i *Fratelli Karamazow* di Dostojewski non sono forse tessuti sui medesimi motivi onde palpita l'esperienza di ogni istintiva religiosità, e la loro non consumabile vitalità non nascerebbe dal fatto che in quelle note e in quelle raffigurazioni lo spirito contemporaneo trova l'alimento, che nessuna predicazione ecclesiastica ufficiale riesce più ad ammannire ?

Ma l'insurrezione religiosa è più facilmente tollerata quando si esplica nelle forme spirituali apparentemente extrareligiose. Il « modernismo », tecnicamente inteso, agitando sullo specifico terreno delle tradizioni confessionali costituite il problema dell'essenza della religiosità e del Vangelo, per dare una soluzione normativa alla inquietudine e alla insoddisfazione della spiritualità contemporanea, è stato esposto alla ostilità rabbiosa del misoneismo, in teologia più feroce che mai.

È stato designato come il cumulo di tutte le eresie. Ma eresia è, nel vocabolario della mediocrità umana trionfante, nient'altro che una insurrezione religiosa, condannata dalle sfavorevoli condizioni storiche ad una parziale riuscita. Chè, quando le condizioni storiche permettano alla eresia di essere eresia fino in fondo, essa diviene la verità rivelata, nè più nè meno.

Orbene : se non dipende dalla eresia per sè stessa, ma unicamente dalle circostanze storiche, che essa esplichi, fino in fondo, la sua virtù « ereticale » e consegua, così, il successo, che la trasfigura immediatamente al cospetto della massa e la fa parola di Dio, non possiamo, equamente, pensare che l'eresia non possegga anch'essa il suo valore e non abbia in sè stessa la propria giustificazione esauriente.

La vita spirituale degli uomini nella storia è un'immensa sinfonia. Ogni strumento ha il suo compito e ogni istante ha il suo motivo. Solo l'orecchio di Dio, che, unico, conosce le leggi del contrappunto le quali disciplinano lo spiegamento di quella sinfonia, è capace di giudicare a quali strumenti è affidato, di volta in volta, l'accordo più armonico o la melodia più profonda. La nomenclatura e la percezione degli uomini sono invece, per natura, il dominio della leggerezza, della viltà e dell'infingardaggine.

ERNESTO BUONAIUTI.

L'EDUCAZIONE RELIGIOSA NEL PESTALOZZI

Il 17 febbraio 1827 nel villaggio di Brougg si spegneva serenamente Enrico Pestalozzi. Il 19 i resti mortali del grande educatore furono sotterrati a Birr presso Neuhof, con semplice rito, chiuso con un canto religioso composto per la circostanza dal pastore Fröhlich. Venne poi il monumento inaugurato con cerimonia imponente, ma nell'ora della morte l'unica solennità fu quella del rito religioso. Nè esso fu fuor di luogo, perchè il rivoluzionario Pestalozzi per tutta la vita fu cristiano sincero, e nella religione trovò stimolo alla sua attività e conforto nei suoi dolori! Nell'estremo saluto che egli volle dare alla salma della moglie nel giorno dei funerali, dopo avere ricordato le lotte e i dolori che la sua Anna aveva divisi con lui, chi ci ha dato, aggiunse, la forza di non abbandonare l'opera nostra e di conservare la speranza? Prese la bibbia, la posò sul cuore della povera morta e disse: ecco la sorgente a cui abbiamo attinta la forza e la pace.

Eppure l'ostilità incontrata nella sua opera educativa in gran parte venne da ambienti religiosi e fu dovuta a moventi religiosi. Egli ebbe contrari non solo i retrivi montanari di Stans e i gesuiti o gesuitici loro sobillatori, ma spiriti equamini e tolleranti, uomini che qui conobbero, come il Girard, l'intransigenza e l'ostilità gesuitica. Le critiche contenute nella *Relazione sull'Istituto di Inerdon*, checchè il Girard dica in contrario, sono in gran parte originate da motivi religiosi. Egli lamenta la preponderanza data alle matematiche e al sapere in genere, la cura soverchia della dimostrazione, la mancanza di organicità e di positività nell'insegnamento morale e religioso, lamenta ancora che si miri a far del fanciullo un piccolo filosofo prima di farne un cristiano, che non si tenga quasi alcun conto dell'autorità della storia, che poco o nulla si inculchi la fede, mentre

l'infanzia non desidera d'inventare il suo Dio e la sua religione, ma storie che parlino alla sua immaginazione, al suo cuore, alla sua pia curiosità. E anche dopo il Girard, gli educatori di spirito religioso anche non gretto, ad esempio i fautori della nostra restaurazione religiosa, non nutrirono soverchia simpatia per il Pestalozzi ; a lui preferirono sempre il francescano di Friburgo. L'Aporti, se dietro le insistenze del Romagnosi si adattò per l'istruzione civile ai principi pestalozziani nei suoi asili, di cui in quest'anno ricorre il centenario della fondazione, s'attenne invece al Girard per l'educazione morale e religiosa. Il Capponi riteneva che il sistema del Pestalozzi, per la certezza dei risultati che esige e per l'esclusione assoluta del dubbio, non potesse essere applicato alle idee morali senza il rischio di pervertire il criterio ed inceppare i moti dell'anino. Anche il Lambruschini preferì sempre il Girard ; nella *Guida dell'educatore* ne propugnò i principi, e pensò a tradurne le opere.

Ma tutte queste apprensioni non provano per nulla l'irreligiosità dell'opera educativa del Pestalozzi ; esse si spiegano col solo fatto che l'educatore zurighese non si prefisse uno scopo confessionale e tanto meno cattolico. La religiosità dell'opera sua rimane fuori discussione, come quella della sua vita, e il Girard stesso riconosce che nell'Istituto di Inerdon ricompare lo spirito religioso dei padri, e che vi si vede la volontà sincera di destare la pietà negli alunni. Ad Inerdon infatti il principio e la fine di ogni giornata erano consacrati alla preghiera, preceduta da opportune riflessioni. Ogni due giorni gli alunni si riunivano in una sala comune per pregare in semicerchio attorno al loro padre, come tutti chiamavano il Pestalozzi. Questi, dopo aver salutati i suoi fanciulli, passeggiava nel mezzo, diceva loro con grande semplicità ciò che il cuore e le circostanze gli dettavano, indicava loro il soggetto della preghiera, e, fatta questa, con un nuovo saluto si ritirava. Ogni domenica aveva luogo il servizio religioso : uno degli ecclesiastici addetti all'istruzione faceva un discorso su di un soggetto a sua scelta e gli alunni cantavano in coro inni religiosi ; prima del servizio si adunavano i fanciulli nelle classi per fare loro apprendere a memoria il testo della Bibbia che doveva essere spiegato, e vi si adunavano di nuovo dopo il culto per rendere conto di ciò che avevano potuto ritenere. L'istruzione religiosa propriamente detta era impartita tre volte la settimana, e divisa in tre corsi. Nel primo, oltre insegnare col *Manuale delle madri* il linguaggio della pietà, si cercava di segnalare ai più piccoli tutto ciò che la realtà annuncia di superiore e di divino. Nel secondo si metteva la Bibbia nelle mani dei fanciulli e se ne commentavano passi per ricavare specialmente insegnamenti morali, facendo così uscire la morale dalla religione. Nel terzo si esponeva un compendio storico dell'Antico Testamento;

con l'intento di far vedere che l'uomo perviene alla conoscenza della divinità mediante una rivelazione positiva accompagnata da fenomeni straordinari, ed insieme che lo straordinario della divina manifestazione, diminuisce di età in età fino a perdersi nella semplice rivelazione della natura e della coscienza. Vi era inoltre un quarto corso in cui si esponeva la vita e la dottrina di Gesù, per far notare che tutto ciò che vi è di puro, di nobile, di divino nell'uomo si è svolto nella persona del Cristo. Quest'ultimo corso non entrava però nell'insegnamento regolare delle classi, serviva per preparare gli alunni protestanti alla comunione e veniva impartito dietro richiesta dei genitori. Gli alunni cattolici assistevano alle prime lezioni dell'Istituto per apprendere gli elementi comuni a tutte le confessioni cristiane; a parte, e due volte la settimana, veniva loro spiegato il catechismo della diocesi di Losanna.

Il Pestalozzi aveva perciò ragione quando osservava che l'irreligiosità di cui lo si accusava si riduceva al non essere egli d'avviso, che il mandare a memoria il catechismo di Heidelberga, fosse l'istruzione più adatta e prescritta dal Salvatore per formare uomini che adorano Dio in ispirito e verità. Egli non trascurò l'educazione religiosa ma applicò anche ad essa la parte vitale della sua dottrina pedagogica, volle cioè che i fanciulli arrivassero alla religione con la loro esperienza personale, non che la accettassero passivamente ed incoscientemente ; per questo la ridusse ai principi che potevano a suo giudizio entrare in tale esperienza. Ed è pure falso che egli concepisse questa esperienza come puramente razionale, e pretendesse trasformare i fanciulli in filosofi in erba. La concepì originariamente e prevalentemente come esperienza di fede e di sentimento ; scrisse infatti : « la scienza da sola non può farci conoscere Dio; il vero Dio vive agli occhi della fede, della fede infantile. L'anima di un fanciullo nella sua semplicità, vede ciò che nessuna intelligenza arriva a penetrare. Dunque il cuore soltanto conosce Dio », (*Come Geltrude, lett.* 14). Riconobbe ancora che essa non poteva sorgere e svilupparsi rettamente, se non provocata e guidata. Egli ci dice infatti che il fanciullo crede in Dio ed ama Dio, se in Dio si crede e se Dio è amato nel circolo in cui vive ; ed aggiunge (*lett.*13) che i sentimenti di fede, di amore di obbedienza verso Dio hanno le stesse cause degli analoghi sentimenti verso la madre. Questi nascono dalla coscienza che ha il fanciullo del bisogno e del valore dell'aiuto della madre, e Dio viene a prendere il posto di questa nell'animo suo quando egli si accorge che non è più l'aiuto della madre quello di cui ha bisogno. A patto però che la madre provochi questo passaggio, facendo notare al figlio,che se egli non ha più bisogno di lei, ha però ed avrà sempre bisogno di una madre o di un padre ben più potente. Se la madre non avesse tale cura,

quei sentimenti, invece di estendersi da essa a Dio, si spegnerebbero, Dio non sorgerebbe nell'animo del fanciullo e per conseguenza, dice espressamente il Pestalozzi, neppure la vita morale.

Certo egli volle che anche nela parte religiosa l'educazione non si arrestasse alla pura fede e al puro sentimento; volle che il fanciullo gradatamente e mano a mano che in lui si esplica la vita razionale, trasformasse in chiare convinzioni le primitive intuizioni. Ma è sempre la madre, non lo scienziato nè il filosofo che deve curare questa trasformazione facendo ad ogni occasione notare al fanciullo, che quel Dio prima ammesso per fede è attestato chiaramente da tutta la realtà. Si può quindi dire che i nostri programmi per l'insegnamento della religione si ispirano al Pestalozzi quando prescrivono che il *senso del divino e della provvidenza sia acceso nei cuori sopratutto colla contemplazione dell'armonia delle cose.*

Rimane però vero che il Pestalozzi non educò al modo confessionale e cattolico. L'educazione cattolica è il più delle volte sopratutto catechismo, apprendimento mnemonico di un cumulo di dottrine che in gran parte non entrano nella esperienza nè mentale, nè sentimentale del fanciullo. Il Pestalozzi, che rimane nemico di una educazione a questo tipo, sembrerebbe inattuale per l'ora che viviamo. Ma l'attualità del grande educatore zurighese, dell'apostolo di una educazione mirante a formare non servi ma uomini, e del ricercatore di un metodo per rendere universale lo spirito di autonomia, è già stata rivendicata e in uno dei primi scritti comparsi in Italia in quest'anno centenario. Ha scritto infatti il Ferretti (*L'attualità del Pestalozzi*, in *Educazione Nazionale*, *Nov.* 1926) che il più rilevante significato attuale non lo ha ciò che corrisponde senz'altro alle correnti dell'ora, quanto ciò che può costituire come il vocazionale rimedio al loro trasmodare. A noi resta quindi solo da aggiungere che, in questo senso, il Pestalozzi è attualissimo anche per la educazione religiosa. Possiamo infatti sentire il bisogno che essa sia assicurata più che nel passato, ma dobbiamo insieme notare, se veramente lo spirito di autoformazione ci sta a cuore, che l'azione educativa, anche nella parte religiosa, provochi e guidi l'esperienza personale del fanciullo, senza sostituirsi ad essa.

Catania, R. Istituto Magistrale.

Francesco Dal Monte.

BOLLETTINO DI STORIA DEL CRISTIANESIMO ANTICO

In seno ai grandi agglomerati umani, pencolanti verso la dissoluzione dopo un passato fecondo di esperienze politiche e sociali, si manifestano talora all' improvviso meravigliose e sorprendenti intuizioni, che allo storico, per un errore di prospettiva, possono apparir suggerite da un lungo e meditato calcolo, mentre non rappresentano forse altro che lo sbocco imprevisto di un istintivo e prerazionale senso della difesa. Quando gli ambienti direttivi del mondo imperiale romano, rinnovati e rinvigoriti dall'avvento della dinastia siro-africana dei Severi, affidavano all'alba del terzo secolo la tutela degli interessi spirituali del paganesimo ufficiale, contro la invadente propaganda cristiana, alle correnti neopitagoriche e neoplatoniche, ancora il movimento non aveva acquistato tutta quell'importanza e quella notorietà, che doveva assumere pochi decenni più tardi attraverso l'insegnamento, o meglio la predicazione, di Plotino e della sua scuola. Eppure Giulia Domna e Settimio Severo avevano felicemente individuato quale sarebbe stato, negli ultimi secoli del mondo antico, il nemico più agguerrito e più temibile della nuova professione religiosa. Direi di più: l'avversario tipico, insidiosamente coestensivo alla trasmigrazione del messaggio cristiano nella storia.

E' di ieri la pubblicazione, presso la Libreria Alcan, dei primi due fascicoli di un'ampia storia dalla filosofia, da Talete ai nostri giorni, redatta da Emilio Bréhier (*Histoire de la Philosophie.* Tome I. *L'Antiquité et le Moyen âge.* — Fascicule I. *Introduction. Période hellénique.* II. *Période hellénistique et romain.* Paris, 1926-27, pp. 525). Il Bréhier, professore alla Facoltà di Lettere dell' Università di Parigi, ha al suo attivo, oltre a pregevoli lavori d' insieme su Plotino, un' iniziativa che lo ha portato ai primissimi posti nel campo degli studiosi viventi del movimento neoplatonico: la versione integrale, cioè, delle *Enneadi* per la collezione Budé. E dei primi tre volumi di questa poderosa opera noi non abbiamo mancato di segnalare a suo tempo, da questa rivista, l' importanza e la coscienziosità. Ora, una così diuturna familiarità con gli scritti del corifeo e dell'apostolo del neoplatonismo

non ha mancato di lasciar visibili e profonde traccie nello spirito dello stesso Bréhier e nella sua capacità di valutazione delle opposte correnti di pensiero. Io credo di non dover incorrere nella taccia di leggerezza o di impertinenza verso l'illustre studioso francese, se confesso che non vedo una soluzione di continuità tra l'antica animosità polemica dei neoplatonici contro il cristianesimo e la posizione assunta dal Bréhier in questo suo manuale di storia della filosofia: « noi speriamo di poter dimostrare, in questo capitolo e nei seguenti, che lo sviluppo del pensiero filosofico non è stato fortemente influenzato dall'avvento del cristianesimo e che, per riassumere in una parola il nostro pensiero, non esiste una filosofia cristiana » (pag. 494). Il capitolo menzionato è l'VIII: *Hellénisme et Christianisme aux premiers siècles de notre ère.*

Se per « pensiero filosofico » si intendesse esclusivamente — secondo l'antica tradizione aristotelica, alla quale anche il Bréhier, sia pure per sole ragioni di metodo (cfr. p. 3 ss), si riporta — quel ramo speciale della speculazione mediterranea che si è timidamente affacciato alla vita nelle città jonie della prima metà del VI secolo av. Cristo, l'affermazione sopra riferita potrebbe racchiudere qualche elemento di verità. Il cristianesimo, partito da altre basi, si è mosso su una sfera d'azione completamente diversa. Ma anche in tal caso sarebbe audace negare in blocco ogni sua influenza sulla storia della filosofia, sol tenendo conto della profonda reazione provocata negli ambienti ufficiali della spiritualità pagana, sopratutto a partire dal III secolo. Ad ogni modo l'asserzione del Bréhier va interpretata alla luce di ben altri presupposti: « nei primi cinque secoli della nostra era non esiste una filosofia cristiana vera e propria, che implichi una tavola di valori fondamentalmente originale e diversa da quella dei pensatori del paganesimo » (p. 493). Ed ecco perchè. La speculazione cristiana è passata, sin dai tempi più antichi, attraverso le stesse tappe del pensiero pagano. All'insegnamento morale dell'epoca imperiale (Seneca-Epitteto) corrispondono la predicazione e le epistole di Paolo. Al periodo di formazione del neoplatonismo, tra la fine del I e del II secolo, corrispondono il quarto vangelo, gli apologisti e lo sviluppo dei sistemi gnostici (rileverò qui la deficenza delle informazioni del Bréhier, il quale parla ancora dell'autore *inconnu* dei « Philosophumena » e ripete le vecchie banalità su Marcione, considerato ancora in pieno 1927 come l'*exégète* del gruppo gnostico). Alla maturità del neoplatonismo con Plotino corrispondono le vaste sintesi teologiche del *didaskaleîon* alessandrino, da Panteno a Clemente a Origene. Infine Proclo e Damascio sono pressappoco contemporanei di S. Agostino, dei padri cappadoci e di tutti coloro che possono esser definiti

i « neoplatonici cristiani », da Nemesio a Dionigi l'Areopagita. La curva del movimento spirituale è identica dalle due parti: identica la tendenza a passare da una vita morale e religiosa interiore, riposante sulla confidenza in Dio, ad una teologia dottrinale e dogmatica, che parla di Dio nell'assoluto anzichè dei rapporti dell'uomo con Dio: dall'insegnamento di S. Paolo all'opera dell'Areopagita corre la stessa distanza che separa le prediche di Musonio e di Epitteto dalla complicata metafisica di Damascio. « Si può concludere che non vi è stata in questo periodo una filosofia cristiana » (pag. 521). Si può concludere che si tratta di un grossolano equivoco e di una confusione di piani e di prospettive, imperdonabile per chi faccia professione di metodo filosofico.

Vediamo più da vicino il ragionamento seguìto nel paragrafo su S. Paolo e l'Ellenismo. Il Bréhier si compiace di segnalare ravvicinamenti di questo genere: S. Paolo è un elleno di educazione, e si notano in lui idee, maniere di pensare, espressioni familiari a Seneca e specialmente a Epitteto. Il cristianesimo è cosmopolita come lo stoicismo; come la diatriba stoica. Paolo predica l'indifferenza perfetta alla condizione sociale nella quale si nasce; il sentimento del proprio compito e dei doveri dell'apostolo è identico presso Epitteto; entrambi sanno che tutto possono in virtù di Dio, che dà loro forza e nel quale ripongono tutta la loro fiducia, entrambi si ritengono inviati da Dio sulla terra, e non riscuotono che lo scherno e il disprezzo della « gente del secolo ». La teologia paolina offre la stessa imprecisione del dogma stoico in Epitteto: il problema della natura di Dio passa assolutamente in un secondo piano, ciò che importa è procurare all'uomo la « salvezza ». E come Cristo, che è al centro del pensiero paolino, esprime tutti i rapporti di Dio con l'uomo; così Epitteto simboleggia la filiazione divina dell'uomo nel personaggio di Ercole, figlio di Zeus, il salvatore che abbandona i suoi e diffonde per il mondo il messaggio della giustizia e della virtù (pag 497).

Il mito di Ercole salvatore è un po' il motivo dominante della diatriba stoico-cinica alla fine del primo secolo della nostra era: il Bréhier avrebbe potuto ricordare anche Dione Crisostono, che ricama su questo motivo una complicata dottrina politico-religiosa per celebrare l'impero saggio e paterno di Traiano. Il raffronto presenta dunque gravi manchevolezze anche dal punto di vista cronologico. Ma a parte ciò, c' è da domandarsi se siano veramente questi i « valori fondamentali » della speculazione paolina, sì che sia lecito scorgervi nessun tratto differenziale con

i motivi della predicazione stoica; o non si tratti piuttosto di elementi avventizi e formali, effettivamente suggeriti da un « regime mentale comune a tutti nei primi secoli dell'impero » (pag 493). Epitteto non ha conosciuto la miseria dell'uomo e ha fatto dell'uomo il suo proprio salvatore. È la famosa espressione di Pascal: e il Bréhier, che la riporta, doveva esserne indirizzato sulla buona via. In altri termini S. Paolo, assillato sopratutto dal problema del male e del dolore, è giunto alla sua teoria della salvezza attraverso una visione pessimistica della vita, che investe, al di là delle esperienze umane, lo stesso processo delle realtà cosmiche e naturali. L'ellenismo, come risulta dalla stessa esposizione del Bréhier, è caratterizzato dall'eternità di un ordine immanente nel mondo: un principio eterno donde eternamente derivano le medesime conseguenze. Per S. Paolo invece tutta la vita non è che una ininterrotta violazione dell'ordine, che dovrebbe identificarsi con la giustizia universale e con la moralità assoluta: egli scopre le ragioni di questo terribile sconvolgimento in una misteriosa colpa d'origine, sulle modalità della quale ha il buon gusto di non insistere, e sbocca naturalmente in una dottrina del riscatto, le cui modalità immediate gli erano offerte dalle idee religiose diffuse nel suo ambiente dai culti di mistero e dalla tradizione storica più recente del suo popolo. Tutto il resto non è che rivestimento esteriore. « Elleno di educazione », san Paolo? Ma se il suo pensiero non è che la risultante diretta, dal punto di vista sociale, delle migliori esperienze di Israele, e dal punto di vista etico-mistico, del dualismo orientale, raffinato e spiritualizzato dalla misteriosofia!

Il mondo è in ogni momento il migliore dei mondi possibili: nella contemplazione serena dell'universo anche il male si cancella e scompare: la somma dei mali e dei beni è costante, e non è affatto necessario che Dio intervenga a correggere la propria opera. Tale il motivo centrale della speculazione ellenica, secondo alcune espressioni caratteristiche del *Discorso vero* di Celso: e tale attitudine di fronte alle realtà della vita e alle manifestazioni dell'esistenza umana associata è più che sufficiente a costituire un netto tratto differenziale tra paganesimo e cristianesimo. Si potrebbe anzi osservare, senza timore di cadere nel paradosso o nella *boutade*, che se « paganus », nel senso del noto passo di Tertulliano, può significare il « borghese » di fronte al « militare », il paganesimo, in contrasto col cristianesimo, è effettivamente *borghesismo*: accettazione supina della vita quale essa si trova costituita da natura, senza un grido di ribellione e senza una fattiva speranza nell'avvento finale della giustizia riparatrice e capovolgitrice. Celso, Plotino, Pretestato, Libanio hanno avuto il coraggio e la sincerità di porre sempre la polemica su

queste basi: e l'evoluzione storica ulteriore del cristianesimo nel cattolicismo ha dimostrato sufficientemente che su tutto il resto non sarebbe stato difficile raggiungere l'accordo.

Il Bréhier, che non è del resto il primo venuto nel campo stesso delle indagini cristiane e rivela alle volte felici intuizioni, sembra voler mettersi al sicuro affermando che « ciò che separa pagani e cristiani non è affatto una questione di metodo intellettuale e di speculazione, ma semplicemente la sottomissione ai culti legali e in particolare al culto dell'imperatore » (pag. 491). Verissimo. Ma i cristiani non avversavano il regime perchè nutrissero in cuore nostalgie repubblicane o velleità separatiste o tendenze riformatrici. No. Essi scorgevano nell'ordine costituito la consacrazione comoda e sfacciata delle ingiustizie e delle sopraffazioni sociali: e avrebbero egualmente avversato qualsiasi altra forma di dominio politico, quand'anche non si fosse spinto sino alle estreme ma logiche e coerenti conseguenze del culto imperiale. L'ordine e la legge si presentavano ai loro occhi come gli strumenti diabolici che ritardavano le possibilità della desiata universal palingenesi e rendevano gli spiriti refrattari e impermeabili alla parola del riscatto e della salvezza.

Ma allora, non esiste una filosofia cristiana? No, se filosofia è soltanto risoluzione dei problemi astratti imposti per la prima volta al mondo mediterraneo dai fisici di Mileto. Sì, se filosofia è invece essenzialmente e sempre – e non soltanto alle origini, come vorrebbe il Bréhier (p. 4) – una specie di vasta metafora sociale. Va detto anzi che esiste una filosofia ellenica e una filosofia cristiana, precisamente come esiste una visione pagana e una visione cristiana della vita. La coscienza collettiva ha sempre avvertito ciò in modo perfetto. Valga per tutti l'esempio della quarta ecloga di Virgilio. L'*ultima aetas* della profezia cumana, con la restaurazione definitiva della giustizia e della pace, è qualcosa di così radicalmente difforme dalla mentalità pagana — che ammette il ritorno dell'età dell'oro iniziale come un semplice e transitorio episodio dell'eterno ciclo delle cose — che si è ben presto cercato di porre in relazione Virgilio con il cristianesimo. E si è gridato al miracolo e alla rivelazione, perchè non si sospettava neppure che, attraverso complicate vicende, il nucleo essenziale delle profezie di Isaia fosse arrivato sino a Roma proprio nell'epoca virgiliana; e non a torto i capitoli centrali del libro attribuito ad Isaia hanno ricevuto la denominazione di « quinto vangelo ».

Ho insistito a lungo su questi motivi perchè apparisse in piena luce la pessima impostazione del problema cristiano nel manuale del Bré-

hier. Questa nuova e pregevolissima storia della filosofia si avvantaggerebbe del doppio se il capitolo da me preso in considerazione venisse senz'altro soppresso in una prossima nuova edizione o almeno radicalmente rifatto.

Nel campo delle ricerche pazienti e dettagliate di carattere, prevalentemente testuale e lessicale, concernenti le maggiori figure del cristianesimo antico, la critica religiosa tedesca va rapidamente riguadagnando quel primato che nell'iniziale periodo postbellico sembrava essersi spostato a favore degli studiosi d'oltre Reno. Le ricerche su S. Cipriano di Hugo Koch, raccolte in un ampio e severo volume della collezione di *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, sorta a Bonn per iniziativa del compianto Holl e di Hans Lietzmann, attestano ad esempio senza possibilità di smentite che l'antico allievo di Francesco Saverio Funk è oggi il più esperto ed acuto conoscitore degli scritti e dell'attività del vescovo di Cartagine (H. Koch, *Cyprianische Untersuchungen*. Bonn, Marcus und Weber, 1926, pp. XII, 493). Fin dal 1910 il Koch aveva consacrato un intero fascicolo dei *Texte und Untersuchungen* (XXXV, 1) al dibattuto problema della concezione ciprianea del primato romano: ed aveva dimostrato, attraverso un'indagine storico-critica condotta con il massimo rigore logico, che nei capitoli centrali del *De ecclesiae unitate* l'investitura speciale conferita a S. Pietro ha per Cipriano un valore puramente simbolico, destinata com'era a rendere sensibile in forma prefigurativa l'unità morale che doveva regnare nella Chiesa. Si trattava del primo saggio dato alle stampe al termine di una lunga crisi spirituale che aveva portato il Koch, prete cattolico, fuori dei ranghi ufficiali della Chiesa: e il suo scritto, definito dagli antichi compagni di fede «il manifesto di una secessione», aveva subito sollevato le più vivaci discussioni negli opposti campi. D'allora in poi il Koch non ha più cessato di far convergere su S. Cipriano le migliori risorse del suo ingegno e della sua erudizione.

Ad eccezione dei due ultimi, i saggi raccolti in questo volume sono stati tutti redatti durante la guerra o negli anni immediatamente successivi. Essi ad ogni modo non esauriscono il ciclo delle ricerche cipriance del dotto studioso di Monaco: altri ancora, di eguale importanza, sono stati lasciati fuori, perchè già pubblicati in riviste o in appendice a scritti di argomento affine. Se ne troverà l'elenco nella prefazione. Il metodo è invariabilmente lo stesso: portare la massima luce alla risoluzione dei problemi storici, letterari, teologici, disciplinari che investono la figura del vescovo Cipriano, mediante un'accuratissima analisi interna e una minuziosa esplorazione filologica delle opere che vanno sotto il

suo nome. Di qui una ininterrotta serie di citazioni e di raffronti, che possono peccare a volte di eccessiva ricercatezza e non salvarsi dalla taccia di una certa sottil pedanteria, ma schiudono quasi sempre originali prospettive e finiscono col costituire un tesoro di cognizioni marginali e di dettaglio. Tanto per scegliere un esempio su cento: a proposito dell'uso dell'aggettivo *delicatus* in uno scritto ciprianeo, troviamo suggeriti, a pag. 38 e poi 415, vari interessanti raffronti, non soltanto con Novaziano, Ponzio e Paciano, ma anche con Seneca, che potrebbero offrire lo spunto ad una deliziosa indagine sulle risonanze e sulla fortuna del vocabolo nella storia della letteratura e della mistica cristiana.

Il primo saggio si pronuncia affermativamente sulla autenticità di uno scritto la cui attribuzione a Cipriano è stata più volte revocata in dubbio: il *Quod idola dii non sint*, che non figura nè nella lista di Ponzio nè nel catalogo sticometrico scoperto dal Mommsen, ma solo nell'indice segnalato da Dom Morin nel 1914 in un trattato inedito di S. Agostino. Il Koch cerca di fissarne la posizione esatta nella produzione ciprianea; e poichè il trattatello non fa altro che ripetere, spesso anche verbalmente, idee e motivi di Tertulliano e di Minucio Felice, si ferma brevemente su questo argomento in una prima appendice. Una seconda appendice è consacrata all'esame dell'utilizzazione del *Quod idola* in Ponzio, nelle *Institutiones* di Lattanzio e nell'*Adversus aleatores* (specialmente a proposito della teoria evemeristica). Segue una imponente serie di studi sull'« Abfassungszeit » delle altre opere di Cipriano: la cronologia dei suoi scritti ne esce a volte notevolmente rinnovata, e sarà d'ora innanzi indispensabile tener conto di questi nuovi risultati. Si comprenderà quindi facilmente come, quasi ad ogni pagina, il Koch entri in polemica con i critici che lo hanno preceduto: Monceaux, D'Alès, lo stesso Harnack si sentono dire garbatamente il fatto loro. Del resto egli non si fa scrupolo, quando se ne presenti l'occasione, di correggere le opinioni e i giudizi di autori che ha particolarmente cari, quali il Norden e il Wittig.

A proposito del *De ecclesiae unitate* la sua indagine non si limita alla risoluzione dei problemi così controversi della data e dell'occasione immediata del maggior trattato ciprianeo. L'autore di *Cyprian und der römische Primat* ritorna di tanto in tanto ai suoi motivi preferiti. E vi sono pagine di eccezionale importanza e originalità dal punto di vista storico-letterario: così i raffronti veramente ingegnosi tra il *De unitate* di Cipriano, e il *De trinitate* di Novaziano (pag. 93 ss). Sembra che si possa concludere con il Koch che Cipriano ha trasferito nel campo ecclesiastico e disciplinare le espressioni e i motivi usati da Novaziano

nel campo teologico: l'unità della Chiesa è per lui una conseguenza e una ripercussione dell'unità di Dio. E poichè Novaziano ha divulgato il suo scritto certamente prima della persecuzione deciana, la constatazione non è priva di efficacia anche sotto l'aspetto cronologico. Un ampio capitolo centrale, il VI, tratta della questione penitenziale in Cipriano: una serie di appendici circoscrive e spiega il significato di alcuni termini caratteristici, quali *interim, pacem laxare, paenitentiae tempus, paen. locus, paen. fructus, temperare, moderari, exomologesis.* Di valore non inferiore sono altre appendici: sulle radici stoiche della concezione novazianea, sulle lettere di indulgenza dei confessori, sul « sacramento » della penitenza. Ma su tutta questa parte io mi riservo di tornare dettagliatamente più tardi, riprendendo in esame su questa rivista l'evoluzione della dottrina penitenziale da Erma a Callisto a Cipriano: non ho dimenticato ch'io devo al Koch una risposta per le minuziose e non eccessivamente benevole critiche formulate nella *Theologische Literaturzeitung* del 16 ottobre 1926 a proposito del capitolo finale del mio studio su *Ippolito di Roma.*

I capitoli VII-VIII, densi di raffronti testuali e di sagaci osservazioni storico-filologiche, seguono passo per passo l'utilizzazione di Seneca e di Apuleio negli scritti di S. Cipriano. Non era un mistero per nessuno che il rigido e autoritario vescovo di Cartagine tradisse frequenti affinità di pensiero con concezioni e atteggiamenti mentali propri dello stoicismo: nel *De mortalitate* ad esempio i motivi centrali dell'escatologia cristiana sono innestati su teorie di pretto sapore stoico, quali il disprezzo della morte e l'imperturbabilità di fronte alle alterne vicende della vita. Ma vi era ancora una leggenda da sfatare: che cioè Cipriano, dopo il brusco iniziale rinnegamento del mondo, testimoniato dall'*Ad Donatum*, si fosse intenzionalmente interdetta, « per una specie di raffinata ascesi intellettuale », ogni ostentazione di cultura e ogni utilizzazione degli autori classici familiari alle sue consuetudini di ex-retore. Chi volesse prendere per oro colato tutte le asserzioni del Monceaux — diffidare del quale finirà col diventar canone pregiudiziale per ogni studioso dell'Africa cristiana (si vedano, come primo assaggio, *Ricerche Religiose* a pag. 232 ss. di questa stessa annata) — non potrebbe non incorrere nel medesimo errore. Vedremo però se si troverà ancora qualche critico di facile contentatura disposto a ripetere le stesse inesattezze, dopo la lettura di questa cinquantina di pagine consacrate dal Koch alla riesumazione delle più notevoli reminiscenze classiche nella produzione di Cipriano. Non già che tutti i ravvicinamenti segnalati siano egualmente convincenti (il vescovo cartaginese può aver definito i fedeli di Roma « sanctissima

atque amplissima plebs » anche senza tener presente la « sacrosanta civitas » o i « Quirites sanctissimi » di Apuleio): ma l'insieme è senza dubbio imponente e decisivo.

Gli ultimi quattro saggi (IX-XII) prendono in considerazione alcuni tra i più notevoli apocrifi, in prevalenza di origine africana, circolanti sotto il nome di Cipriano: il *De laude martyrii*, l'*Ad Novatianum*, il *De montibus Sina et Sion*, il *De singularitate clericorum*. E il volume si chiude con una serie di note supplementari, che illuminano ed estendono il campo delle conoscenze ciprianee: interessanti i raffronti a p. 482 ss. tra Cipriano e S. Ambrogio. Uno studio apparso di recente nella *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (1926, IV) a proposito degli stretti rapporti testuali tra Cipriano l'*Ambrosiaster*, sfuggiti allo stesso Souter, attesta che il Koch non intende allontanarsi da tali pazienti ricerche, altrettanto aspre e faticose quanto feconde di risultati. Ma prima di chiudere questa rassegna non va taciuta una considerazione che si fa spontaneamente strada nello spirito di chi abbia seguito pagina per pagina le scrupolose indagini del Koch: l'edizione del *Corpus* viennese, già così minata da molti lavori critici è ormai del tutto inadeguata. Una nuova edizione delle opere di Cipriano si impone: e ciò che il Bayard ha testè compiuto per l'epistolario andrebbe ripetuto per gli altri scritti del battagliero vescovo africano. L'autore di queste *Cyprianische Untersuchungen* è il solo oggi che possa accingersi a tale opera con piena coscienziosità e con molte possibilità di successo.

Costituisce per noi un'amara gioia salutare da queste pagine la pubblicazione di uno tra gli ultimi lavori del nostro indimenticabile Agostino Biamonti: la selezione e la traduzione degli scritti mistici di Metodio d'Olimpo, per una nuova e indovinatissima collezione dell'editore Carabba (*Il Simposio delle dieci Vergini* di Metodio d'Olimpo. Traduzione di A. Biamonti. G. Carabba, Lanciano, 1927. « Mistici », n. 5). L'introduzione reca la data del giugno 1923: e noi ricordiamo di aver visto le bozze del volume, che solo oggi abbiamo sotto gli occhi completo, tra le mani di Agostino Biamonti, pochi giorni prima ch'egli, il migliore di noi, nel febbraio dell'anno successivo chiudesse a questa luce le pupille serene. Nel frattempo una casa milanese ha lanciato un'altra traduzione di Metodio, dovuta al prof. Ubaldi; ma il ritardo tipografico non nuoce all'efficacia divulgativa che il Biamonti si proponeva di raggiungere con la sua versione e ne pone anzi in maggior rilievo i pregi stilistici e letterari. L'affetto non fa velo al nostro giudizio: raramente ci è capitato di dover leggere del greco ecclesiastico reso in italiano con altrettanta trasparenza, scorrevolezza e proprietà. La traduzione dell'inno metodiano in lode della castità, condotta con felice movimento lirico, può dirsi nel suo genere una vera opera d'arte.

Noi oggi, giudicando con maggior freddezza, restiamo forse insensibili o involontariamente sorridiamo di fronte ad opere come il *Simposio*, nel quale il vescovo d'Olimpo in Licia, contrapponendosi audacemente al notissimo trattato platonico, descrive un mistico banchetto di dieci vergini riunitesi per osannare ad una virtù sul conto della quale è di solito indizio di finezza spirituale conservare il più geloso silenzio. Ma Agostino Biamonti pensa che il *Simposio* fu probabilmente scritto quando il cristianesimo, nei primi anni dell'impero di Diocleziano, infiltrandosi nella società contemporanea, veniva fatalmente a perdere « qualcuna delle grandi e sublimi asprezze che l'avevano reso sì eroico nei secoli antecedenti »: e giustamente si commuove. E noi preferiamo comunque la giustificazione ingenua ed entusiastica dell'ascetismo leggermente retorico del buon Metodio, a tutti gli espedienti escogitati da « un giovane studioso in cerca di argomenti e di titoli » per sostenere una tesi opposta: che cioè il cristianesimo nel quarto secolo dovesse necessariamente essere quello che è stato e che, diventando la religione del mondo, non potesse non esser « classico » anche nella morale. Che così sia accaduto, è constatazione storica di novità lapalissiana: e non occorreva, per farcene convinti, un ennesimo *Saggio sulla vita spirituale del* IV *e* V *secolo* (Francesco Arnaldi, *Dopo Costantino*. Pisa, tipografia editrice Mariotti Pacini, 1927, «V Lictoriae Aetatis »). Che così, secondo l'Arnaldi, *dovesse* accadere, è sintomo allarmante di preferenze e di atteggiamenti inequivocabilmente chiari.

Pessimo segno del resto quando un giovane studioso, sia pure « in cerca di argomenti e di titoli.... in un periodo che dà almeno l'illusione di poter dire qualcosa di nuovo », cerca di fare a se stesso « una giustificazione del cattolicismo romano » proprio nell'epoca dellle prime contaminazioni storiche del cristianesimo. Piano però. L'Arnaldi non ha il preconcetto, naturalmente di marca teutonica, che la vittoria « abbia fatto perdere alla Chiesa la freschezza primitiva »: egli intende seguire (pag. 116 ss.) lo sviluppo dell'etica cristiana solo con « la chiara coscienza delle possibilità di noi uomini, come singoli e come collettività ». E allora appare evidente che il quarto secolo, non che contaminato, ha invece salvato il Cristianesimo. D'altra parte nella storia cristiana « nessuna dottrina, di quante hanno voluto negare l'arte e la morale tradizionale, ha portato frutto di opere: anzi è sempre apparsa, più che altro, il mascheramento di profonde insufficenze spirituali ». Cosicchè, come è possibile mettere in dubbio che il cristianesimo, volendo dar valore al « segreto ineffabile degli spiriti » ch'era venuto a scoprire, non dovesse diventare « rito, strofa, opera buona»: cioè « classicità », con il qual termine « non si potrebbe esprimere meglio l'equilibrio fra il sentimento e la ragione, la fede e le opere, il divino e l'umano » ?

La dimostrazione continua. Ma il libro è anche scritto così male sin dal principio, che noi dubitiamo che un lettore comune, non costretto a ciò dal dovere professionale, riesca a superare le sabbie mobili dei primi tre incomprensibili periodi del primo capitolo. Si nota in seguito una certa tendenza a ricorrere direttamente alle fonti; ma tale sforzo è neutralizzato all'atto pratico dalla massima imperizia nell'utilizzazione. Le conoscenze bibliografiche non vanno di solito più in là dei manuali e dei lavori di compilazione.

Dovrebbe risultare ormai chiaro, da quando questa rivista è scesa a turbare le acque stagnanti nella morta gora della critica religiosa italiana, che gli autentici nostri avversari non vanno ricercati tra i membri di certe *Compagnie*, le quali sono già andate incontro nella storia ecclesiastica a disavventure non meno gravi di quelle che mandano oggi in visibilio la sparuta schiera « antimodernistica ». Le esercitazioni letterarie non meno che i maneggi sotterranei di tali signori ci lasciano perfettamente indifferenti. Quella invece che non siamo assolutamene disposti a passar per buona è la così detta « ortodossia » di certe mezze-intelligenze in cerca di titoli e di argomenti, che camuffano di pseudo-scienza una disperata volontà di sbarrare il cammino a chi cerchi con sincerità e con fermezza la propria libera via.

Roma, R. Università.

Ambrogio Donini.

RECENSIONI

G. Monticelli, *Italia religiosa*. Torino, Bocca, 1927; p. 474; L. 27. [« Piccola Biblioteca di scienze moderne » 346).

Il titolo è improprio e potrebbe trarre in inganno qualche lettore. Si sarebbe infatti indotti a pensare, a prima vista, che il Monticelli abbia voluto redigere un bilancio delle condizioni religiose attuali dell'Italia — argomento irto di difficoltà e ricco di sorprese — se un sottotitolo che non figura però sulla copertina, non ci ammonisse che abbiamo dinanzi a noi un lavoro di storia, e non di apologia o di psicologia collettiva: « la religione del popolo italiano nel suo sviluppo storico ». Ma anche qui occorre suddistinguere. Il Monticelli non ha dato in queste più che quattrocento pagine una rassegna sintetica dello sviluppo della religiosità italiana, dalle origini ai tempi nostri: tema cotesto da far tremare le vene e i polsi al più esperto conoscitore dei documenti in cui è riflessa l'esperienza di millenni della nostra civiltà. Non ha nè pur cominciato dall'esplorare il periodo delle origini della diffusione del cristianesimo in Italia. Il periodo storico di cui l'A. ha preso a narrare le vicende religiose è il secolo sesto, della cui fisionomia è tracciato uno schematico profilo fin dalla prefazione: « la caduta dell'impero romano, fatto di primissima importanza, non poteva mancare di riflessi nel campo delle coscienze; ne ebbe infatti, come appare dalla controversia pelagiana. Caduto l'impero ecco la Chiesa, prima sua nemica ed ora erede, che lo continua e rappresenta l'antica civiltà in mezzo al mondo barbarico. L'impero rivive un istante la sua grandezza sotto Teodorico ed abbiamo la figura solennemente romana di Boezio. La guerra gotica desola l'Italia; ed ecco Benedetto che si chiude con alcuni pochi seguaci sulla rocca di Montecassino. La successiva dominazione bizantina in Italia mostra subito i contrasti che sono conseguenza di mentalità diverse, la greca e la latina, di due diversi mondi, l'uno dei quali, il greco-orientale, s'involge mentre l'altro il latino-occidentale, marcia alla conquista dell'avvenire. La calata dei Longobardi in Italia mentre accresce, da una parte, le rovine, determina, dall'altra, l'intensificazione della forza difensiva della civiltà; la chiesa « (p. XIII).

Ora nessun dubbio che il secolo trascorso da papa Simmaco a Gregorio Magno ha tratti differenziali spiccatissimi ed è quindi suscettibile di una trattazione monografica. Ma ad assolvere questa degnamente, a individuare in maniera felice i connotati di questo denso periodo di vita del cristianesimo occidentale, occorre una preliminare concezione chiara dei coefficienti che il messaggio cristiano ha introdotto *ex novo*

nella economia della vita associata e della elaborazione da essi subita nei primi quattro secoli dell'era nostra. Altrimenti si corre rischio di fare della banale e consueta cronistoria. E della cronistoria abbiamo l'impressione abbia fatto il Monticelli in questo volume, che rivela senza dubbio buona conoscenza della materia e facile attitudine alla narrazione ma non tradisce alcuna capacità di dominare i fatti registrati e di sviscerarne la legge di sviluppo. Dalle prime pagine dedicate all'arianesimo, alle finali, sullo sviluppo del monachismo italiano, da San Benedetto ad Ambrogio Autperto, avremmo innumerevoli osservazioni da fare. La letteratura da cui il Monticelli attinge è in genere di buona lega. Ma le informazioni bibliografiche sono, evidentemente, monche e qua e là arretrate. Il ricorso alle fonti originarie non appare sempre personale. Un errore più grave degli altri è quello commesso dall'A. a p. 437 dove appaiono scambiati per « scozzesi » (mal rendendosi il significato dell'aggettivo « schottus » nell'alto medio evo) i due irlandesi, mercatanti di sapienza, di cui il monaco di san Gallo narra pittorescamente l'arrivo alla corte di Carlo Magno.

E. Buonaiuti.

J. Kirtland Wright, *The geographical Lore of the time of the Crusades. A study in the history of medieval Science and Tradition in western Europe.* 8° pp. XXVI-563, (American Geographical Society. Research Series N. 15) New York 1925.

L'opera ampiamente concepita e disegnata è divisa in due parti:nella prima l'a. studia le origini e le fonti delle cognizioni geografiche del tempo delle Crociate e il posto che occupano nel sistema dottrinale dl quell'età: nella seconda il contenuto e il carattere ddelle cognizioni e delle teorie geografiche de' Greci e dei Romani, in quanto poterono influire sulle cognizioni medievali (pp. 9-42), si dà uno sguardo alla visione che del mondo ebbero i cristiani d'occidente sino al 1100 nel restringersi del loro orizzonte culturale nel periodo barbarico, in cui si fanno più vivamente sentire l'influenza della Bibbia e delle dottrine teologiche (pp. 43-76), si passa quindi in breve esame il contributo che gli Arabi, per quanto poco conosciuti, arrecarono alle cognizioni degli scrittori occidentali (p. 77-87). Questa può dirsi l'introduzione al tema che forma l'oggetto speciale delle ricerche dell'a. Segue l'esame delle fonti da cui si attinge conoscenza delle cognizioni geografiche del periodo 1100-1250: gli scrittori medioevali son passati in rassegna: Pietro Abelardo, Ugo di S. Vittore, Ildegarda di Bingen, Pietro Lombardo e Pietro Comestore, la scuola di Chartres, Adelardo di Bath, Alessandro Neckam e molti altri, le traduzioni dall'arabo, il risorgente aristotelismo, le opere enciclopediche, le storie, cronache, saghe, leggende, i poemi epici, le relazioni di pellegrini e di viaggiatori, le mappe di quell'età, nulla può dirsi sfugga all'attenzione dell'autore, il quale riassume rapidamente i risultati sinora ottenuti in questo campo di ricerche, rimandando agli studi particolari di quelli che vi si sono adoperati. E conclude questa

prima parte dell'opera mostrando come la geografia fosse considerata quasi parte della geometria e collocata nel quadrivio, da qualche scrittore invece unita all'astrologia.

Segue la parte seconda e più propriamente geografica, in cui l'a. espone la cosmogonia, cosmologia e cosmografia dell'età (pp. 133-165) le cognizioni sulla meteorologia e climatologia (pp. 166-181) l'areografia marina e continentale (pp. 182-209), le terre monti, vulcani, deserti,isole,l'ambiente geografico e i suoi influssi sulle piante, sugli animali e sull'uomo (pp. 210-240) la geografia astronomica e la cartografia (241-254), e poi, regione per regione, si espongono le notizie che di esse si avevano e le opere a cui possiamo attingerle (pp. 255-352). Dopo la pagine in cui sono riassunti i risultati del lavoro seguono a pp. 365-487 ricche e istruttive note e quindi pp. 491-504 un'ampia bibliografia dell'argomento.

Le osservazioni che seguono non intendono diminuire all'opera il merito e l'utilità che sono grandi, mirano solo a precisare alcuni caratteri di essa. Il movimento delle Crociate si svolse più che nell'Europa settentrionale e occidentale, in quella Mediterranea; per i popoli mediterranei quell'età è più significativa e il progresso delle cognizioni geografiche fu in essi più rapido. Nell'Europa nord-occidentale continuano per molta parte cognizioni e visioni geografiche dell'età precedente, onde la delimitazione del tempo non è forse la più conveniente alla delimitazione regionale, ampiamente intesa del resto dall'autore. Un'altra osservazione è che l'età delle crociate si fa terminare al 1250: ne resta fuori l'ultima impresa di Luigi IX re di Francia nel 1270, impresa che, potremmo dire, è per la storia della geografia medioevale simbolica, poichè durante il viaggio i comandanti delle navi genovesi a tranquillare il re, presso le coste della Sardegna *allata mappa mundi regi situm terrae portus Callarici et civitatem propinqui littoris ostenderunt* (Guglielmo de Nangis *de gestis Lodovici* in *Hist. Franc.* p. 461), evidente accenno alle carte nautiche del Mediterraneo, già note in quell'età (la carta Pisana in Parigi è del 1275), e che mostrano un progresso geografico immenso rispetto all'età precedente. L'età delle Crociate sarebbe stata chiusa meglio con la caduta di S. Giovanni d'Acri nel 1291. Ma allora, nel 1291, anche il Portolano (guida scritta per i naviganti del mediterraneo, da servire accanto alla carta nautica) era già scritto. Carta e portolano, i due maggiori monumenti del progresso geografico nell'età delle crociate, restano completamente fuori della trattazione.

L'autore ha certamente di proposito omesso di parlarne, mentre discorre di Dante e di Brunetto Latini, perchè quei due monumenti domandano trattazione ampia che avrebbe richiesto un volume forse non minore. Ma lo visione del progresso geografico nell'età delle Crociate resta priva del frutto più bello e più maturo che poteva esser colto accennando per lo mono come vi giungesse.

B. R. Motzo

SPIGOLATURE E NOTIZIE

Commemorazioni: II. L'enciclica « Pascendi dominici gregis ». — Lo stilizzatore della enciclica che venti anni fa, l'8 sett. 1907, scatenò il rovinoso uragano sul campo verdeggiante della giovane cultura ecclesiastica, è stato lasciato da Dio a raccogliere il frutto della sua memorabile fatica. Insignito della porpora, egli è ancora, dopo un ventennio, a contemplare i risultati della sentenza di cui egli ammannì il dispositivo. Noi ci siamo domandati più volte, incontrandolo per le vie di Roma, schivo di ogni esteriore apparato cardinalizio, curvo sotto il peso duplice degli anni e della riflessione, frettoloso come sotto il pungolo di un invisibile, martoriante rimorso, sparuto e silenzioso, a continuo contatto con le sue reminiscenze e i suoi rammarichi, se lo spettro dei vivi e dei morti che la condanna falcidiò dal novero delle creature operanti nella vigna del Signore, non lo persegua implacabile. Ma forse ci inganniamo. L'aridità teologale, che operò così tragica violenza alla linfa adolescente del così detto modernismo, per costringerla e imbavagliarla nelle ritorte dello schema della *Pascendi*, non deve provare fatica ad eludere l'istintiva commiserazione e lo spontaneo rimpianto, nel fantastico compiacimento per una presunta insidia sventata.

Noi abbiamo altra volta, nel momento supremo della nostra volontà di abbandono alla riposante seduzione della disciplina ecclesiastica, riconosciuto che qualcosa di bene la *Pascendi* aveva operato. Aveva, di preciso, costretto alla diserzione gli elementi impuri, al cui prurito di licenza la campagna per il rinnovamento religioso offriva un pretesto troppo nobile. Aveva, più profondamente, richiamato i facili e gli illusi utilizzatori dell'immanentismo, ad una consapevolezza precisa del bisogno insopprimibile di una gnoseologia realistica, da cui ogni degna apologetica religiosa è, per definizione, accompagnata e sorretta. Queste benemerenze della *Pascendi* noi riconosciamo formalmente ancora oggi. Cadono quindi dalle labbra di chi non sia un male intenzionato le accuse di incoerenza che ci si potrebbero rivolgere. Specialmente se chi fosse tentato di sollevarle, rifletterà che coloro i quali furono capaci fin dall'inizio di tagliare una netta linea divisoria fra il patrimonio eterno della morale e della numinosità liturgica del cattolicismo e le soprastrutture caduche della sua teologia e della sua metodica scolastica, furono gettati in preda e lo sono tuttora, a un dilacerante quotidiano conflitto fra le aspirazioni nostalgiche della loro pietà connaturata e le esigenze insoppriminili della loro vocazione intellettuale e didattica. In quanto alla livida acrimonia di coloro che, ancora una volta, con la grossolanità che li contraddistingue, ripeteranno di noi che torniamo, come cani, al nostro vomito, non vale la pena di badar ad essi. Sono avvoltoi, che han bisogno di uccidere, in fantasia, ogni quindicina quei che si scelgon per oppositori, per darsi l'aria di tacitare la loro famelica avidità di cadaveri.

Ma come oneroso lo scotto pagato per le parziali benemerenze della enciclica memoranda! Si, è vero. Troppo leggermente abbandonandosi all'illusione che quell'appello all'esigenze profonde e istintive della coscienza, cui aveva fatto ricorso la loro fede scossa dalla familiarità con i metodi della critica, potesse assurgere al valore di apologetica normativa, i patrocinatori dell'immanentismo nel campo cattolico avevano dimenticato che non ci si salva più dalle spire mortifere del monismo idealistico, qualora non si parta dal presupposto dell'oggettività della conoscenza. Non v'è spiritualismo che non sia dualismo, nel foro della conoscenza, come in quello della ontologia, e della morale. Ma per proclamare una verità di questo genere, ad evocare la quale sarebbero stati sufficienti, in qualsiasi momento, l'esperienza della vita e lo spettacolo immancabile delle deformazioni e dei compromessi dello pseudo-idealismo circostante, non era necessario in alcun modo far man bassa di tutte le anonime capacità di rinascenza, che dopo aver vagato allo stato indistinto nell'atmosfera colturale del cattolicismo nel secolo decimonono, andavano faticosamente assumendo ormai la fisionomia di una potente reviviscenza evangelica. Non v'era sopra tutto, alcuna necessità di fare atroce violenza alla lealtà e alla sincerità, riducendo ad uno schema artefatto la ricca molteplicità delle correnti e delle esigenze, che l'azione dello Spirito andava facendo ripullulare nella coscienza e nella vocazione del giovane clero. Non v'era infine necessità di mettere in movimento un raffinatissimo armamentario inquisitoriale delle cui tragiche applicazioni soffre ancora e soffrirà per un pezzo, la qualità e la potenzialità del sacerdozio cattolico.

Menzogna fu l'asserire che il così detto modernismo cercasse di proposito il mascheramento dei propri piani, mercè un'azione frammentaria e una propaganda dissimulata. Menzogna l'immaginare che esso partisse univocamente da presupposti agnostici e immanentistici. Menzogna l'asserire che la sua esplorazione critica nel dominio della storia cristiana fosse l'applicazione di postulati filosofici. Menzogna infine il prognosticare che il suo sbocco e la sua meta fossero il naturalismo.

Il così detto modernismo fu, nè più nè meno, il proposito esitante e il tentativo timido e impacciato di trovar la saldatura fra l'eredità morale e sociale del cristianesimo cattolico, unica costante nel processo di sviluppo del messaggio evangelico nella storia, e la constatazione inoppugnabile del carattere derivato, avventizio, transeunte di ogni sua interpretazione dogmatica e di ogni sua trascrizione disciplinare.

Se gli organi preposti alla sorveglianza del lavoro intellettuale nel cattolicismo avessero nutrito più viva fiducia nel patrimonio della loro tradizione, avrebbero dovuto ripetere con Gamaliele: « se tal proposito vien dagli uomini, si dissiperà come vento; se viene da Dio, non lo si può oppugnare, senza sacrilegio! ».

Preferirono scaraventarlo nell'abisso. E si lusingarono, dopo menato il colpo, di riposare tranquilli.

Il proposito è più vivo che mai e si è trasformato nella volontà universale delle denominazioni cristiane di rifondersi tutte in una vasta reviviscenza del « numinoso », di cui è satura la predicazione del Cristo.

Necrofori insieme e luciferi (« corruptio unius est generatio alterius ») i così detti modernisti, disseminati per entro a tutte le comunioni cristiane, « praestolantur, cum silentio, Salutare Dei ! »

e. b.

Gli stadi della religione greca. — I *Four stages of Greek Religion* di Gilbert Murray nella loro prima edizione del 1912 sono diventati i *Five Stages of Greek Religion* in questa seconda (New York, Columbia University Press, 1925). Il nuovo capitolo che vi è stato introdotto, fra il secondo e il terzo stadio, porta il titolo « le grandi scuole del quarto secolo avanti Cristo » : sono le scuole maturate nell'atmosfera della disfatta, e personificanti le reazioni ad essa. « La reazione assunse forme molteplici in quegli scrittori come Platone e Senofonte, i quali erano stati educati nel quinto secolo e avevano una volta nutrito fiducia nella Grande Città e il pensiero dei quali appartenne all'epoca della delusione.. Le due più vaste opere di Platone rappresentano dei tentativi di raffigurare una società ideale : la prima, la città della rettitudine nella *Repubblica* ; la seconda, la città del Rifugio, incontaminata dal mondo : una piccola città, su un colle remoto a Creta, al sicuro dal commercio e dalla ricchezza, come dall'amaro e corruttore mare, che la circonda. » Senofonte è di altra tempra : « un esiliato dalla sua patria, un soldato brillante e un avventuriero e insieme un uomo di lettere. E' il primo greco probabilmente che si ricordi il quale ha apertamente perduto ogni interesse alle cure della polis ». Ciro il grande e Agesilao di Sparta furono i suoi modelli. Ma Antistene, di un ventennio più vecchio di Platone, « enunciò per primo il messaggio caratteristico del quarto secolo, Come molti moralisti dopo di lui egli nutrì una specie di ostilità contro ogni forma di conoscenza che non fosse immediatamente convertibile in regole di condotta. Le cose del mondo son tutte vanità : la filosofia non meno delle altre. Diogene avrebbe voluto cancellare ogni contro corrente nel mondo. Zenone dal canto suo, come Antistene, negava ogni valore alle cose della terra, al di fuori della virtù. Il Murray chiude la sua evocazione del quarto secolo con la scuola di Epicuro, l'unica rivale dello stoicismo, anch'esso radicato nella disfatta. « La storia recente, dice il Murray, ci ha mostrato come esistano poche forme di miseria più aspre di quella sostenuta da una famiglia di profughi, e non c'è da pensare che in antico le cose fossero diverse. Epicuro venne costruendo la sua filosofia mentre aiutava i suoi genitori e i suoi fratelli nell'ora della prova. Il problema era tutto per lui, nel far tollerabile la vita della piccola colonia e in qualche modo lo risolvette. Nella sua tarda età ebbe, discepoli devoti, i suoi tre fratelli : prova di successo concessa a pochi profeti o fondatori di religioni ».

d.

Gli Atti degli apostoli. -- Nessuno oserebbe negare, a un esame anche esteriore, data la mole, il peso, lo stesso colore della copertina, e il prezzo, che il recente commento dello Jacquier (*les Actes des Apotres*, Paris Gabalda, 1926: pp. (8) CCCX 824, fr. 100; coll. *Etudes Bibliques*) sia come *mattone*, perfettamente riuscito; nessuno, che lo abbia anche soltanto scorso oserebbe d'altronde negarne l'utilità pratica. Se, per ciò che riguarda il testo lo Jacquier non ha fatto in tempo a servirsi dell'edizione del Ropes, egli dimostra nondimeno di essere perfettamente a giorno di tutto ciò che d'importante si è scritto sull'argomento, anche se talvolta di alcune opere si parli (dichiarandolo lealmente) attraverso recensioni o riassunti. Un vastissimo repertorio, dunque, frutto di molti anni di paziente lavoro, e comodissimo; ma d'utilità — se si consideri questa dal punto di vista del progresso degli studi — assolutamente negativa. L'autore lo dichiara infatti esplicitamente: «je n'ai pas essayé de prouver une hypothèse de quelque nature qu' elle soit....

Ma anche questa dichiarazione è superflua. Quali sono infatti le opinioni dello Jacquier? Le sole che gli fosse possibile manifestare, e cioè quelle contenute nel decreto della Commissione Biblica del 12 giugno 1913. Così che tutta l'amplissima introduzione consiste di una serie di riassunti delle tesi sostenute dai vari critici, seguite da una breve discussione, che dovrebbe servire a dimostrare gli assunti della Commissione Pontificia. Della dimostrazione stessa, a sua volta, fanno per lo più le spese, com'era da aspettarsi, Harnack e Ramsay.

L'autore, salvo dove rimanda ad altre opere, si astiene per lo più dall'intervenire. Ma qualche volta egli stesso non resiste a questa specie di schiavitù intellettuale, e azzarda qualche ipotesi. Così, là dove vorrebbe dimostrare che non vi è disaccordo sostanziale tra *Atti* (IX, 10-30) e *Gal.* (I, 15-24) egli, benchè timidamente, insinua che Luca « reproduit ici un récit qui a été fait en dehors de Paul, où tout est décrit par un témoin qui ne voit que l'extérieur des événements » (p. LXXII): approfondite questo punto di vista, e vedrete, della pretesa concordanza, che cosa rimane.

Questa falsa disinvoltura di fronte ai risultati della critica indipendente, che tradisce invece un profondo imbarazzo, risulta anche più chiara nel commento, la cui verbosità non riesce a mascherare il fatto che le questioni critiche più ardue e vitali sono volentieri, talvolta abilmente, evitate. Il commento è così per lo più grammaticale: e non contribuisce ad accrescere in noi la stima verso gli studenti della Facoltà Teologica di Lione, per i quali è stato scritto. In ogni altra scuola di tipo universitario – anche nelle nostre Facoltà di Lettere, pur nella decadenza universalmente constatata e deplorata – si dovrebbero ritenere superfiue annotazioni di questo genere: II, 31. προιδών, participe aor. second de προοράω, voir en avant, prévoir, connaître d'avance (p. 73); V, 40: ἐπείσθησαν δὲ αὐτῷ *aoriste 2 moyen* de πείθω, persuader, convaincre; au moyen se laisser persuader, obéir à quelqu'un, se fier à, croire à (p. 181), la quale glossa non brilla certo per precisione; VI, 11 ὑπέβαλον aor 2. de ὑποβάλλω (p. 197); VII, 24

ἀδικούμενον participe prés. passif de ἀδικέω (p. 217); IX, 24 ἐγνώσθη aor. passif de γινώσκω (p. 297); XII, 18 γενομένης δὲ ἡμέρας, génitif absolu (p. 369); XVIII, 25 Ζέων participe présent de Ζέω, bouillir, être bouil lant (p, 561); XXIII, 5 ᾔδειν plus-que-parfait de οἶδα, parfait employé pour le présent, je sais (p. 659). E può bastare.

Ma no: non è la maligna soddisfazione, la nostra, di chi si diverte a contemplare, dall'alto, la goffaggine impacciata di un avversario o di un guastamestieri; è, ancora una volta, il senso di costernazione profonda, di dispetto, e poi di sdegno represso che ci prende ogni qual volta dobbiamo constatare a che cosa è ridotta, nel campo della critica biblica e in troppi altri delle discipline religiose, la scienza (se pur si può chiamare con questo nome la ripetizione di tesi obbligatorie *a priori*) ufficiale del Cattolicismo.

Sulla devastazione e sul deserto che è stato fatto nella cultura, nella spiritualità, nella coscienza di tante anime sacerdotali più timide — e che sospirano, malgrado ciò, il giorno inevitabile della liberazione — la decrepita mentalità delle congregazioni romane ha edificato il suo effimero regno.

a. p.

Sull'inquisizione a Napoli. — Dal volumetto di studi storico-giuridici intitolato « Dal Duecento al Settecento », dovuto a G. M. Monti (Napoli 1925) non sarà inutile ricavare alcune notizie sull'andamento dell'Inquisizione nel Regno di Napoli nel Trecento e nel Settecento. Sotto Giovanna I d'Angiò il « Tribunale dell'eretica pravità» era affidato ai frati domenicani, di solito quattro di numero, ad ognuno dei quali era affidato un determinato gruppo di provincie. In queste essi disponevano a loro talento degli eretici, perchè lo Stato aveva loro abdicate del tutto le sue prerogative, ponendo anzi agli ordini degli inquisitori e della loro « famiglia armata », tutti i funzionari del regno. Tale disposizione, che risaliva sino al tempo di Federico II, aveva nominalmente conservato pieno vigore durante la monarchia angioina: difatti un diploma della regina a favore di fra Giacomo da Fondi, nel 1345, invita tutti gli ufficiali dello Stato a pienamente assecondarlo, procedendo anche alla tortura degli indiziati, se questi «adeo se contumaces exhibent et de plano nec suum volunt profiteri errorem nec manifestare infamatos alios huiusmodi pravitate ». Ma in realtà le cose non andavano più tanto bene per l'Inquisizione, che aveva perduta molta della sua autorità, come dimostra un documento addotto dal Monti. Ad un inquisitore gli Ufficiali di una parte dell'Abruzzo s'erano opposti energicamente, negandogli la loro cooperazione, e questo fatto si ripete più volte sotto il regno di Giovanna.

Da un altro documento emerge inoltre che il cappellano regio ed inquisitore del regno, fra Giovanni Regina, dagli incameramenti susseguenti ai processi inquisitoriali non ricavava nemmeno più le sei once d'oro che re Roberto gli aveva concesso di prelevare annualmente per uso suo personale; indizio anche questo di un'effettiva e notevole decadenza dell'autorità dell'Inquisizione nel regno.

Nello stesso libro il Monti dedica un capitolo anche all'Inquisizione napoletana posteriormente alla Controriforma giovandosi di un importante incartamento da lui trovato all'Archivio Vaticano, che fu composto nel 1737 a proposito delle trattative intercorse fra Carlo di Borbone e papa Clemente XII. In esso si trova delineata tutta la storia dell'Inquisizione a Napoli dal 1576 in poi, per appoggiare con documenti storici la richiesta che il Cardinale arcivescovo di Napoli faceva, di mantenere il Santo Ufficio nella sua Archidiocesi.

Non si può dire che il quadro dell'Inquisizione napoletana come risulta da tali documenti sia molto fosco, se prescindiamo dalla procedura inquisitoriale che del resto non differisce da quella delle altre parti d'Italia. Funzionavano in Napoli due Inquisizioni, quella Diocesana e qualla Universale Romana, che Carlo di Borbone nel 1746 volle abolire a causa dei malcontenti cui dava luogo, per motivi che egli stesso efficacemente enumerava in una lettera al papa. L'inquisitore, nella sua duplice qualità di giudice terreno e di padre confessore, aveva il compito non solo di appurare i fatti, ma inoltre di accertarsi di ogni pensiero, anche del più segreto, del colpevole.

Aveva pertanto un'autorità illimitata — e dall'altra parte mancava all'inquisito la minima garanzia di giustizia. Arrestato in seguito a denunzia anonima, dallo spettro della delazione veniva perseguitato di continuo, perchè i nomi degli accusatori e dei testimoni a carico gli venivano tenuti segreti; in un documento si parla di una « copia omnium repertoriorum tacitis nominibus et cognominibus iuxta stylum S. Tribunalis ». Appunto contro questa forma del *processo chiuso* si rivolgevano tutte le proteste, anche quelle di Carlo di Borbone. Alle torture morali dei lunghissimi interrogatori si aggiungevano quelle fisiche del carcere durissimo e della tortura.

I processi ricordati nell'incartamento vennero fatti per varie cause: molti per sortilegio, alcuni per infrazione delle leggi religiose (per avere mangiato carne nei giorni proibiti, per aver bestemmiato, per aver disprezzata la scomunica, per aver reiterato il battesimo, per aver abusato della penitenza, ecc.) ed il minor numero di essi per vera e propria eresia. Questi casi vennero puniti in vari modi, ma non si ricorse mai al crudele supplizio della immurazione del condannato. Le pene furono: il carcere perpetuo, qualche volta a domicilio; il servizio agli Incurabili (particolare interessante !); la galera da 5 a 7 anni; oppure, più specificamente, l'abiura (con le parole « Io N. N. dono l'anima mia al Diovolo »), l'obbligo di portare l'abitello giallo dell'eretico o di assistere alle sacre funzioni reggendo un cero acceso !

e. d. th.

Ernesto Buonaiuti — *Direttore responsabile*

Stab. Tip. Leonardo da Vinci - Via Casalmonferrato 33-35, Roma (40) - 1927